

مردم‌سالاری دینی در آرای فقهی اهل سنت

محمد رضا مرندی*

چکیده

آیا مقوله مردم‌سالاری دینی مختص نظریه‌های فقهی شیعه است یا میان اهل سنت نیز طرفدارانی دارد و موضع علمی و فقهی اهل سنت در خصوص این مقوله چیست؟ این نوشتار در پی بررسی این قبیل سؤالات - هرچند به طور اجمالی - از منظر فقه سیاسی است. در این مقاله، نظریه‌های علمای اهل سنت در باب مشروعیت حکومت همچون: قهر و غلبه، استخلاف (نصب به وسیله حاکم و خلیفه پیشین)، میراث و ولایتعهدی و نصب از جانب خدا و رسول ﷺ - که در تقابل با مردم‌سالاری هستند - و در نهایت، نظریه اجماع - که هماهنگ با آن است - مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند و در پایان اثبات می‌شود که نظریه اجماع نیز، هم از جهت ثبوتی و هم اثباتی مخدوش و غیرقابل اتکاست.

واژگان کلیدی

مردم‌سالاری، اهل سنت، مشروعیت، قهر و غلبه، استخلاف، ولایتعهدی، اجماع.

M-marandi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۸۹/۸/۱۴

*. عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۸۹/۶/۲۰

مقدمه

امروزه مقوله «مردم‌سالاری»^۱ به یک گفتمان غالب میان اندیشمندان سیاسی تبدیل شده و از آنجا که برداشتها و تعابیر متعددی از آن، در میان صاحب‌نظران مطرح می‌باشد، تنوع و تعدد دیدگاه‌ها را در خصوص مفهوم و ماهیت آن به همراه آورده است؛ هنگامی که مقوله دموکراسی با دین نیز عجین و همراه شود و تعبیر جدیدی به نام «مردم‌سالاری دینی» را به وجود آورد بر میزان تنوع، تعدد و تفاوت دیدگاه‌ها در خصوص مفهوم، مبنا و امکان آن افزوده می‌شود. چنانچه برخی از صاحب‌نظران، مخالف تعبیر مردم‌سالاری دینی هستند و از اساس، آن را تناقض‌گونه و غیرقابل تحقق می‌دانند؛ بعضی دیگر نیز پذیرش آن را مستلزم نوعی تسامح در مفهوم دموکراسی در ترکیب مردم‌سالاری دینی می‌دانند و معتقدند که دموکراسی در اینجا، صرفاً به معنی روش و شکل حکومت است نه فلسفه و مبنای آن؛ در مقابل، برخی پذیرش مردم‌سالاری دینی را مستلزم ایجاد نوعی محدودیت در مفهوم و تعریف دین و گستره آن تفسیر می‌کنند. عده‌ای نیز این تعبیر را یک مفهوم ترکیبی از دو جزء درون‌دینی (دین) و برون‌دینی (دموکراسی) و عده‌ای دیگر آن را مفهومی بسیط و کاملاً درون‌دینی می‌دانند و ...

به‌طور کلی دیدگاه‌ها و نظرات صاحب‌نظران و نخبگان دینی در خصوص مفهوم و ماهیت مردم‌سالاری دینی براساس اینکه چه مبنایی را برای مشروعیت حکومت دینی به رسمیت شناخته باشند، متفاوت و متنوع شده است و شامل مجموعه‌ای از دیدگاه‌های موافقان و مخالفان این مقوله می‌شود.

اما نکته قابل توجه اینکه همواره هنگام نظریه‌پردازی در خصوص مردم‌سالاری دینی، برداشتهای شیعی از اسلام و دین، مفروض تلقی شده و دیدگاه‌های اهل سنت در این مقوله، اگر نگوئیم اصلاً مورد توجه و بحث قرار نگرفته حداقل چندان مورد عنایت نبوده است. لذا ممکن است این سؤال مطرح باشد که موضع نظری و فقهی اهل سنت در خصوص مردم‌سالاری دینی چیست؟ آیا این مقوله (مردم‌سالاری دینی) مختص عالم تشیع و

1. Democracy.

نظریه‌های فقهی شیعه است و یا اینکه در میان اهل سنت نیز طرفدارانی دارد؟ و اینکه چه نظرات و دیدگاه‌هایی میان آنان در خصوص نقش مردم در مشروعیت فقهی و دینی دولت به صورت ایجابی یا سلبی مطرح است؟ و این دیدگاه‌ها بر چه مبناهایی استوار هستند؟ و ... از جمله سؤالاتی است که این نوشتار در پی بررسی آنها از منظر فقه سیاسی است.

مفهوم مردم‌سالاری

ظاهراً اصطلاح دموکراسی، ابتدا در اندیشه فلسفی و سیاسی یونان باستان مطرح شد. افلاطون، دموکراسی را به‌عنوان سیستمی که توسط حکومت‌شوندگان اداره می‌شود در تقابل با سیستم‌های: موناشری که توسط یک فرد، حکم رانده می‌شود؛ اولیگارشی که توسط طبقه محدود نجیب زادگان و تیموکراسی که توسط طبقه ملاکان اداره می‌شود، قرار داد. «ارسطو»، دموکراسی را «نظامی می‌داند که اجازه شرکت را به همگان می‌دهد» (ارسطو، سیاست، باب چهارم: ۶) و آبراهام لینکلن - از اولین رؤسای جمهور آمریکا - آن را «حکومت مردم به وسیله مردم و برای مردم» می‌داند.

«کارل کوهن» با ارائه یک تعریف حداقلی از مردم‌سالاری آن را این‌گونه می‌شناساند:

«دموکراسی حکومتی جمعی است که در آن - از بسیاری جهات - اعضای جامعه به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در اخذ تصمیماتی که به همه آنها مربوط می‌شود شرکت دارند یا می‌توانند شرکت داشته باشند». (Cohen, Democracy: 21)

این تعریف می‌تواند نقطه شروع و قدر متیقنی برای دیگر تعاریف مردم‌سالاری تلقی شود.

مفهوم مشروعیت

واژه مشروعیت در فارسی در قالب مصدر جعلی و صناعی از کلمه «مشروع» و منحصرأ در معنی مطابقت با شرع و حکم خدا (معین، فرهنگ فارسی (یک جلدی کامل): ۱۳۲۰؛ عمید، فرهنگ فارسی (۲ جلدی): ۱۸۸۱) به‌کار رفته اما در زبان عربی در قالب لفظ

«شرعیت» در معنایی عام‌تر از مفهوم «مشروعیت»، یعنی «قانونی بودن» نیز استعمال شده است. (مسعود، الرائد (معجم لغوی عصری)، ج ۲: ۵ و ۸۷)

معادل انگلیسی این واژه نیز کلمه «Legitimacy» است. در فرهنگ‌های انگلیسی به فارسی برای این کلمه معادل‌هایی به کار رفته که عبارتند از: «درستی، برحق بودن، حقانیت، قانونی بودن، روایی، حلالیت، حلال‌زادگی و مشروعیت». (آریان‌پور کاشانی، فرهنگ یک جلدی انگلیسی - فارسی: ۶۱۴)

واژه «Legitimacy» به‌عنوان یک اصطلاح در علوم سیاسی و حقوق نیز این‌گونه تعریف می‌شود:

یکی و یگانه‌بودن چگونگی به‌قدرت‌رسیدن رهبران و زمامداران جامعه (مقصود جامعه ملی یا کشور - ملت) با نظریه و باورهای همگان یا اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معین که نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان‌دادن (Authority) برای رهبران و وظیفه فرمان‌برداری برای اعضای جامعه یا شهروندان می‌باشد. (ابوالحمد، مبانی سیاست: ۲۴۵)

بنابراین مشروعیت اصطلاحی در علوم سیاسی، ناشی از هماهنگی عقیدتی و ارزشی میان شهروندان و حاکمان است که موجب اطاعت بیشتر شهروندان می‌شود و دولت را از کاربرد زور و تهدید به‌منظور تأمین فرمانبرداری بی‌نیاز می‌کند و یا استفاده آن را به‌حداقل تقلیل می‌دهد.

آن‌گونه که «ریچارد اشکرافت» می‌نویسد:

«لاک» به‌ضرورت رضایت مردم در مشروعیت حکومت، معتقد است و می‌گوید: دولت مشروع شمرده نمی‌شود، مگر آنکه واجد رضایت مردمانی باشد که بر آنها حکومت می‌شود. (Ashcraft, Critical Assessments: 524)

«رابرت دال»، معتقد است که بحث مشروعیت سیاسی در رژیم‌های سیاسی غیر مردمی، چندان اهمیت ندارد؛ زیرا آنها از طریق تعدادی نخبگان محدود ولی تأثیرگذار برای خود مشروعیت می‌آفرینند. (Dahl, Polyarchy: Participation and Opposition: 188-124)

تفاوت مفهومی میان معنای اصطلاحی سیاسی و فقهی مشروعیت

مطابق تعاریف ارائه شده در خصوص مشروعیت مصطلح در علوم سیاسی، ارتباطی میان معنی اصطلاحی آن و شرع (به معنی حکم دین) وجود ندارد بلکه آنچه از تعریف آن فهمیده می‌شود با واژه‌هایی همچون «مقبولیت»، «حقانیت»، «قانونیت» و «روایی» بیشتر منطبق به نظر می‌رسد. این در حالی است که واژه «مشروعیت»، نزد علمای دین و به طور خاص، فقها در معنی مطابقت با شرع، مصطلح می‌باشد. به دلیل وجود همین اختلاف اصطلاح میان گروه اول و دوم در مورد این واژه است که ما شاهد دو نوع برداشت از آن در میان این دو گروه از صاحب‌نظران هستیم.

به منظور رفع این مشکل و تفکیک معنای دینی (فقهی) مشروعیت از معنای سیاسی آن، در این پژوهش ترجیح داده شده تا برای مفهوم سیاسی مشروعیت از اصطلاح «مشروعیت سیاسی»^۱ و برای مفهوم دینی و فقهی آن از اصطلاح «مشروعیت فقهی»^۲ استفاده شود.

ارتباط میان منشأ مشروعیت فقهی دولت و چگونگی تعیین حاکم اسلامی ارتباط تنگاتنگ و نزدیکی میان منشأ مشروعیت فقهی حکومت و کیفیت تعیین حاکم اسلامی وجود دارد؛ زیرا مطابق فقه سیاسی اسلام - در تمامی مذاهب اسلامی - حاکم و زمامدار مسلمین در جمیع مسایل حکومتی و اعمال حاکمیت، دارای نقشی اساسی و محوری است؛ به طوری که بحث درباره مبانی مشروعیت حکومت و شیوه اعمال آن (اعمال حاکمیت مشروع)، وابسته به بحث درباره چگونگی تعیین حاکم اسلامی است. برای مثال اگر در این موضوع، ما قائل به «اجماع امت» یا «اجماع اهل حل و عقد» باشیم و فقط آن را ملاک برای تعیین حاکم اسلامی بدانیم، در حقیقت، فقط مشروعیت انحصاری مردم را برای نظام سیاسی پذیرفته‌ایم و اگر آن را فقط به نصب خاص یا عام -

1. Political Legitimacy.

2. Jurisprudential Legitimacy.

به صورت تعیین صفات شخص واجد شرایط - بدانیم، مشروعیت انحصاری خداوند را قبول کرده‌ایم و هرگاه قائل به لزوم «بیعت» و پذیرش عمومی مردم پس از «نصب» باشیم، در حقیقت مشروعیت دوگانه (خداوند و مردم) را پذیرفته‌ایم.

بنابراین برای دریافت اینکه منشأ مشروعیت فقهی نظام سیاسی از دیدگاه اهل سنت چیست، ناچاریم درباره چگونگی تعیین حاکم اسلامی از دیدگاه آنان بحث کنیم و بدین منظور، آرا و دیدگاه‌های علما و فقهای اهل سنت در این خصوص را مورد بررسی قرار دهیم. پرواضح است که بیان و نقد آرای تمام علمای اهل سنت در این نوشتار امکان‌پذیر نیست، لذا به ذکر گزیده‌ای از آنها اکتفا می‌کنیم.

الف) دیدگاه‌های مخالف مردم‌سالاری

نظریه‌هایی همچون قهر و غلبه، استخلاف و نصب به وسیله حاکم و خلیفه پیشین و میراث و ولایتعهدی، مطابق دیدگاه علمای اهل سنت و نظریه نصب از جانب خدا و رسول ﷺ مطابق دیدگاه مشترک علمای سنی و شیعه از جمله شیوه‌ها و طرقی در تعیین حاکم اسلامی است که در تقابل با مردم‌سالاری است.

۱. نظریه قهر و غلبه

یکی از راه‌هایی که نزد برخی از علمای اهل سنت در تعیین حاکم اسلامی مشروع شناخته شده، توسل به قهر و غلبه و تعیین خلیفه به وسیله زور و تسلط بر مردم بدون مشورت با اهل حل و عقد و جلب رضایت امت اسلامی و بدون انعقاد هیچگونه عقدی است. در اینجا به آرای برخی از علمای اهل سنت در این خصوص اشاره می‌کنیم:

۱-۱. قاضی ابویعلی: ابویعلی محمد بن الحسین الفراء (۳۸۰ - ۴۵۸ هـ) معروف به قاضی ابویعلی از فقهای حنبلی سده پنجم هجری در کتاب «الاحکام السلطانیة» خویش درباره چگونگی تعیین حاکم اسلامی، در تأیید اثبات امامت [تشکیل حکومت] به وسیله قهر و غلبه بدون احتیاج به هیچ‌گونه عقدی، روایتی را منسوب به پیامبر ﷺ از «احمد بن حنبل» به نقل از «عبدوس بن مالک العطار» ذکر می‌کند که:

اگر کسی به‌وسیله شمشیر بر مردم غلبه‌کرد و خلیفه شد و امیرالمؤمنین نامیده شد، براحدی از کسانی که به‌خداوند و روز قیامت ایمان دارند، روا نیست که شب را صبح کند در حالی که او را امام نمی‌دانسته است. چه آن فرد [امام] نیکوکار باشد و یا فاجر. (قاضی ابویعلی، الاحکام السلطانیة: ۲۳)

وی همچنین می‌گوید که احمدبن حنبل برای حقانیت قول خود به‌کلام عبدالله بن عمر بعد از نماز با اهل مدینه در زمان واقعه حرّه استناد می‌کند که گفته بود «ما با آن کس هستیم که غالب شود». (همان: ۲۳)

۱-۲. ابن قدامة: موفق‌الدین عبدالله بن قدامة حنبلی (۵۴۰ - ۶۲۰ هـ) در کتاب خویش «المغنی فی شرح مختصر الحرقی» علاوه بر اینکه دو روش اجماع امت و نصب به‌وسیله پیامبر ﷺ یا حاکم و خلیفه پیشین را در تعیین حاکم جدید جایز می‌شمارد، حکومت و امامت به‌وسیله قهر و غلبه را نیز تجویز می‌کند و می‌گوید:

و همچنین اگر شخصی بر امام خروج کرد و به‌وسیله زور و شمشیر بر مردم غالب شد تا اینکه همه به او [به‌امامت او] اقرار کردند و اطاعتش را اذعان نمودند و از او پیروی کردند، او نیز امام خواهد شد و جنگ با وی و خروج علیه او حرام می‌شود؛ زیرا که عبدالملک بن مروان بر [عبدالله] بن زبیر خروج کرد و او را کشت و بر بلاد و اهل آن مستولی شد تا جایی که آنها از روی میل یا به‌زور مجبور به بیعت با او شدند و امامی شد که خروج و جنگ با او حرام است. (عبدالله بن قدامة، المغنی فی شرح مختصر الحرقی، ج ۱۰: ۵۲)

می‌بینیم که او نیز از کتاب و سنت و عقل، دلیلی برای آرای خود ذکر نمی‌کند بلکه آنچه را به‌عنوان ملاک بیان می‌کند، عمل خلفا و یا صحابه است، نه چیزی دیگر؛ زیرا نه‌تنها از کتاب، سنت و عقل، دلیلی بر این مدعا نیست، بلکه این شیوه بر خلاف آموزه‌های دینی است که زور و اکراه در دین را به‌عنوان یک شیوه (به‌جز در اجرای احکام اسلامی) به‌رسمیت نمی‌شناسند و همچنین بر خلاف کلام خلیفه اول و دوم است که علت اشتباه و نسنجیده‌بودن بیعت ابوبکر را مبتنی‌نبودن بر مشورت (با اهل حل و عقد) و رضایت امت دانستند. از طرفی دیگر، از آنجایی که هر حکومتی برای آنکه بتواند در حسن انجام امور خود موفق باشد و پیشرفت و تعالی مادی و معنوی مردم خویش را

تضمین کند، باید مورد قبول و پذیرش مردم باشد تا مردم با رغبت و شوق، به کار و تلاش بپردازند و گرنه جامعه، مسیر انحطاط را پیش خواهد گرفت.

۲. استخلاف (نصب به وسیله حاکم پیشین)

از دیگر شیوه‌های تعیین حاکم نزد اهل سنت، استخلاف و نصب به وسیله حاکم و خلیفه پیشین است. در اینجا به آرای برخی از علمای اهل سنت اشاره می‌کنیم.

۲-۱. ماوردی: ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی (۳۶۴ - ۴۵۰ هـ) معروف به ماوردی، عالم بزرگ شافعی قرن پنجم هجری در کتاب «الاحکام السلطانية و الولايات الدينية» انعقاد امامت را به دو صورت جایز می‌شمارد: اختیار و انتخاب اهل حل و عقد (یا خبرگان) و عهد (نصب) به وسیله امام (خلیفه) پیشین. (ماوردی، الاحکام السلطانية و الولايات الدينية: ۶)

۲-۲. قاضی ابویعلی: وی نیز همان تقسیم‌بندی کلی ماوردی را ذکر می‌کند و می‌نویسد: «امامت به دو صورت منعقد می‌شود: اختیار [انتخاب] اهل حل و عقد و نصب امام پیشین». (قاضی ابویعلی، همان: ۲۳)

اینگونه نصب، هنگامی می‌تواند مشروع بوده و حجیت داشته باشد که خلیفه و امام قبلی، از خطا و گناه، معصوم و مصون باشد تا قول، عمل و سیره وی به حکم عقل و شرع، حجیت داشته باشد. در غیر این صورت، نصب وی هیچ‌گونه حجیتی از نظر عقل و شرع ندارد.

۲-۳. عضدالدین ایجی و میرسیدشریف جرجانی: قاضی عبدالرحمن بن احمد ایجی (متوفای ۷۵۶ هـ) از علمای بزرگ شافعی قرن هشتم هجری در کتاب خویش به نام «المواقف فی علم الکلام» دیدگاه خود را درباره چگونگی تعیین حاکم بیان می‌کند. سپس میرسیدشریف جرجانی (۷۴۰ - ۸۱۴ هـ)، عالم شافعی پس از او، بر آن کتاب شرحی نوشته است که در اینجا دیدگاه این دو عالم را از کتاب «شرح المواقف» ذکر می‌کنیم:

امامت به وسیله نص از رسول خدا ﷺ و امام [حاکم] پیشین ثابت می‌شود که این رأی اجماعی است... مثل عقد امامت ابوبکر به وسیله عمر و امامت عثمان به وسیله عبدالرحمن بن عوف. (ر.ک: امینی نجفی، الغدير، ج ۸: ۳۴۹)

۳. میراث و ولایتعهدی

روش دیگری که علمای اهل سنت در تعیین حاکم، مشروع دانسته‌اند، ولایتعهدی و میراث است. دکتر «وهبه الزحیلی» در کتاب «الفقه الاسلامی و ادلته» در مورد رأی فقهای اسلام در این باره چنین می‌نویسد:

فقهای اسلام، چهار طریق را برای تعیین عالی‌ترین مقام دولت اسلامی مشخص کرده‌اند: نص، بیعت، ولایتعهدی و تسلط با قهر و غلبه. ما به‌زودی آشکار خواهیم ساخت که تنها راه صحیح اسلام که به‌اصل شورا و به‌واجبات کفایی ارجح می‌نهد، یک راه بیشتر نیست و آن راه همان بیعت اهل حل و عقد به‌انضمام رضایت عموم مردم به‌اختیار خویش است و راه‌های دیگر، مستنداتشان ضعیف است. (الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج: ۶، ۶۷۳)

در این باره نیز حکم شرع کاملاً روشن است؛ زیرا خلافت و امامت، نوعی مالکیت نیست که به‌ارث برسد و به‌شخص منتسب به‌خلیفه انتقال پیدا کند، بلکه نوعی مسئولیت و انجام وظیفه و پذیرش تعهدی دو جانبه‌است که میان مردم از یک‌طرف و شخص والی از طرف دیگر برقرار می‌شود و تا پایان عمر والی - با فرض وجود باقی شروط - استمرار دارد و پس از مرگ وی، خودبه‌خود ملغی می‌شود.

۴. نصب از جانب خدا و پیامبر

در مورد تعیین حاکم به‌وسیله نص (تعیین) و نصب از جانب خداوند و پیامبر اسلام ﷺ که از نظر برخی از علمای اهل سنت مشروع شناخته شده است و عموم علمای شیعه آن را به‌رسمیت می‌شناسند، گرچه میان شیعه و برخی از اهل سنت اتفاق نظر دیده می‌شود، لکن در مورد مصداق یا مصادیق نص و نصب، میان آنان اختلاف نظر اساسی وجود دارد. مقصود از نظریه نصب، همان مشروعیت (منشأیت) انحصاری خداوند می‌باشد که معتقد است برای مردم و انتخاب ایشان، هیچ جایگاه شرعی وجود ندارد (منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج: ۱، ۴۰۶) و سیادت و حاکمیت، منحصر به‌ذات خداوند تبارک و تعالی است و تشریح و حکومت و حاکمیت، فقط از آن اوست و زمامداری و حکومت، جز از برای خداوند جایز نیست. بر پایه این نظریه - که بیشتر

مبتنی بر اخبار و روایات است - رأی، نظر و رضایت مردم، از لحاظ شرعی و در اعطای مشروعیت دینی به حاکم و حکومت اسلامی هیچ‌گونه اثر و فایده‌ای ندارد بلکه فقط موجب تحقق عملی حاکمیت حاکم شرعی و حکومت اسلامی می‌شود. به عبارت دیگر، رأی و رضایت مردم دارای اثری صرفاً تکوینی است نه تشریحی. لذا مطابق این نظریه، یگانه مبنای مشروعیت و شرعیت نظام سیاسی اسلام، همانا خداوند است. در اینجا به نظرات برخی از علمای اهل سنت در تأیید نظریه نصب، اشاره می‌کنیم.

۴-۱. ابن قدامه: او در کتاب «المغنی فی شرح مختصر الحرقی» می‌نویسد:

خلاصه کلام اینکه به تحقیق، کسی را که مسلمانان بر امامت و بیعتش اتفاق و اجماع کنند، - به‌دلیلی که قبلاً از احادیث و اجماع بیان کردیم - امامتش ثابت و کمک و یاریش واجب می‌شود. و نیز به‌همین‌گونه است [یعنی امامت همچنین ثابت می‌شود برای] کسی که امامتش به‌وسیله نصب پیامبر ﷺ یا امام قبل از او ثابت شده باشد. (عبدالله بن قدامه، همان، ج ۱۰: ۵۲)

۴-۲. عضالدین ایچی و میرسیدشریف جرجانی: قاضی عبدالرحمن بن احمد ایچی در کتاب «المواقف فی علم الکلام» و میرسیدشریف جرجانی در کتاب «شرح المواقف» در این باره می‌گویند:

امامت به‌وسیله نص از رسول خدا و امام [حاکم] پیشین ثابت می‌شود که این رأی اجماعی است. (ر.ک: امینی نجفی، همان، ج ۷: ۱۴۰ و ۱۴۱)

۴-۳. فضل‌الله بن روزبهان خنجی: این فقیه بزرگ سنی آق قویونلو، در قرن نهم هجری می‌زیسته است. وی در جواب به‌آرای علامه حلی درباره کیفیت تعیین حاکم اسلامی، کتابی نوشته است. آنگاه عالم بزرگ شیعی «قاضی نورالله شوشتری» متن کتاب علامه و جواب ابن‌روزبهان و شرح و تفسیر خویش را تحت عنوان کتابی به‌نام «احقاق الحق» به‌رشته تحریر در آورده است. در این کتاب، کلام ابن‌روزبهان در رد کلام علامه حلی چنین آورده شده است:

کسی که مناسب امامت و دارای شرایط آن باشد، الزاماً امام نیست. شرط دیگری

نیز برای این امر لازم است و آن، نص صریح پیامبر ﷺ و امام (حاکم) قبلی و اجماع مسلمین است. (قاضی شوشتری، احقاق الحق، ج ۲: ۳۳۴ و ۳۵۶)

وی همچنین سخن از بیعت مسلمین به میان می‌آورد و ابوبکر را جانشین پیامبر ﷺ (البته نه از طریق نص صریح، بلکه از طریق اجماع مسلمین) می‌داند. (همان)

ب) دیدگاه‌های موافق با مردم‌سالاری (اجماع)

از جمله مهم‌ترین شیوه‌هایی که اهل سنت برای تعیین حاکم اسلامی مشروع می‌دانند، شیوهٔ اجماع امت یا اهل حل و عقد است که اصطلاحاً به آن «اجماع امت» یا «اجماع اهل حل و عقد» می‌گویند. این گونه تعیین، عام‌ترین و محکم‌ترین شیوه برای تعیین خلیفه و حاکم اسلامی نزد اهل سنت است. این دیدگاه بر آن است که مبنای تعیین و مشروعیت حاکم اسلامی و حکومت دینی، اجماع امت اسلامی یا اجماع اهل حل و عقد (خبرگان) از امت اسلامی است. بر این اساس، هر گاه مردم یا خبرگان آنان بر حکومت و خلافت فردی اجماع کردند آن فرد شرعاً حاکم اسلامی خواهد بود. در اینجا به دیدگاه برخی از علمای اهل سنت در این خصوص اشاره می‌کنیم:

۱. ماوردی: همان‌گونه که ذکر شد، ماوردی در کتاب «الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة» انعقاد امامت را به دو صورت اختیار و انتخاب اهل حل و عقد (یا خبرگان) و عهد (نصب) به وسیله امام پیشین، جایز می‌شمارد. (ماوردی، همان: ۶) وی آرای را که میان علمای اهل سنت در خصوص تعداد افرادی که به وسیله ایشان امامت منعقد می‌شود، این‌گونه ذکر می‌کند:

طائفه‌ای گفته‌اند که امامت منعقد نمی‌شود مگر به اتفاق جمهور اهل حل و عقد از تمامی بلاد تا بدین وسیله رضایت مردم، عمومی بوده و تسلیم در برابر امامت، اجماعی [اتفاقی] باشد. (همان)

او در ردّ این قول می‌نویسد:

این نظریه مردود است؛ زیرا بیعت ابوبکر برای خلافت، فقط به اختیار حاضرین از اهل حل و عقد [و نه از همه بلاد] بود و او منتظر غائبین برای بیعت نماند. (همان)

وی سپس ادامه می‌دهد:

طائفه‌ای دیگر از علما بر این عقیده‌اند که حداقل افرادی که به‌وسیله اختیار [انتخاب] آنها، امامت منعقد می‌شود پنج نفر است که اجماع بر عقد امامت یک نفر نموده باشند و یا اینکه یک نفر از آنها ابتدائاً خود را امام قرار دهد و چهار نفر دیگر به آن امامت رضایت دهند. (همان)

آنگاه ماوردی دو استدلال را که این گروه برای تأیید نظر خویش به آنها استناد می‌کنند ذکر می‌کند:

۱. بیعت ابوبکر که با توافق پنج نفر منعقد شد که سپس مردم در بیعت از آنان پیروی نمودند و آن پنج نفر عبارت بودند از: عمر بن خطاب، ابوعبیده جراح، اسید بن حضیر، بشر بن سعد و سالم برده‌ی ابی‌حذیفه.
۲. عمل عمر بن خطاب که شورای شش نفری را برای تعیین والی تشکیل داد تا آنها یک نفر را از میان خود به رضایت پنج نفر دیگر برگزینند. (همان)

وی صاحبان این نظر را، اکثر فقها و متکلمین اهل بصره می‌داند. گروه دیگری که به گفته وی از علمای کوفه‌اند، امامت را با سه نفر که یکی از آنها متولی مقام امامت و دو نفر دیگر، راضی به آن باشند نیز منعقد می‌دانند تا بدین‌وسیله یک حاکم و دو شاهد را تشکیل دهند؛ یعنی همانطور که عقد نکاح با یک ولی و دو شاهد منعقد می‌شود. آخرین نظری که ماوردی در این باره ذکر می‌کند این است که:

امامت به‌وسیله یک نفر نیز منعقد می‌شود؛ زیرا عباس [عموی پیامبر] (پس از فوت پیامبر) به علی گفت: [ای علی] دستت را بده تا با تو بیعت کنم تا مردم بگویند عموی رسول خدا با پسر عموی او بیعت کرد. لذا هرگز دو نفر در مورد تو اختلاف نخواهند کرد. آنان همچنین در صحت این دیدگاه می‌گویند: از آن جهت که بیعت، یک نوع حکم [قضاوت] است، لذا حکم یک نفر نیز نافذ [قابل اجرا] است. (همان)

بنابراین می‌بینیم که مستند اکثر و یا تمام این آراء، عمل یا قول خلفا یا صحابه پیامبر ﷺ است و کمتر به استدلال عقلی یا نقلی (از قرآن و سنت) بها داده می‌شود.

۲. قاضی ابویعلی: همان‌گونه که بیان شد، قاضی ابویعلی نیز در کتاب «الاحکام السلطانیة» خویش همان تقسیم‌بندی کلی ماوردی را درباره چگونگی تعیین حاکم اسلامی، ذکر می‌کند و می‌نویسد: «امامت به دو صورت منعقد می‌شود: اختیار [انتخاب] اهل حل و عقد و نصب امام پیشین» (قاضی ابویعلی، همان: ۲۳)

۳. ابن تیمیه: تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه حرانی دمشقی (۶۶۱ - ۷۲۸ هـ) فقیه حنبلی است که در قرن هفتم و هشتم هجری می‌زیسته است. او پس از آنکه انتخاب اهل حل و عقد را برای تعیین حاکم اسلامی، به‌عنوان یک طریق می‌پذیرد، در اینکه آیا همه ایشان (اهل حل و عقد) باید در انتخابشان اتفاق نظر داشته باشند می‌گوید: «اگر تعدادی کمی از آنان مخالفت کردند، به‌رأی اکثریت خدشه‌ای وارد نمی‌آورد». (همان)

وی انتخاب امام و خلیفه توسط صاحبان شوکت و قدرت را به‌عموم اهل سنت نسبت می‌دهد، البته مقصود وی از اهل شوکت و قدرت، همان عموم و جمهور مردم است؛ زیرا برای نظر خود به دو روایت منسوب به پیامبر ﷺ استناد می‌کند که حضرت فرمودند: «علیکم بالجماعه فان یدالله مع الجماعه»^۱ و «علیکم بالسواد الاعظم...»^۲. بر همین اساس امتناع بعضی از اصحاب از بیعت را نافی مشروعیت خلیفه و حاکم می‌داند و می‌گوید: «اگر فرض کنیم که بعضی از اصحاب از بیعت ابوبکر امتناع می‌کردند، وی بر وجه مشروع خلیفه نمی‌بود». (همان)

۴. ابن قدامه: عبدالله بن قدامه حنبلی در کتاب «المغنی فی شرح مختصر الحرقی»

در این باره چنین می‌نویسد:

خلاصه کلام اینکه به تحقیق کسی را که مسلمانان بر امامت و بیعتش اتفاق و اجماع کنند، امامتش ثابت و کمک و یاریش واجب می‌شود، به‌دلیلی که قبلاً از احادیث و اجماع بیان کردیم. و نیز به‌همین‌گونه است [یعنی امامت همچنین ثابت می‌شود برای] کسی که امامتش به‌وسیله نصب پیامبر ﷺ یا امام قبل از او ثابت

۱. از جماعت پیروی کنید؛ زیرا خداوند همراه جماعت است.

۲. از سیاهی بزرگ (جماعت) پیروی کنید.

شده باشد. پس امامت ابوبکر به وسیله اجماع صحابه بر بیعت وی ثابت می شود و عمر امامتش به وسیله نصب ابوبکر و اجماع صحابه بر قبول این نصب ثابت شد. (ابن قدامه، همان، ج ۱۰: ۵۲)

باز می بینیم که از کتاب و سنت و عقل دلیلی برای آرای گفته شده، ذکر نمی شود بلکه آنچه به عنوان ملاک بیان می شود عمل خلفای راشدین و یا صحابه است که مشروعیت طریق را محرز می کند، نه چیز دیگری.

۵. عبدالملک جوینی: یکی دیگر از علمای بزرگ شافعی، ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی (متوفای ۴۷۸ هـ ق) معروف به امام الحرمین است. وی در کتاب خویش، امامت را به وسیله عقد یکی از اهل حل و عقد نیز ثابت می داند و در عقد امامت، اجماع امت یا اجماع اهل حل و عقد را شرط نمی داند. وی می نویسد:

در عقد امامت، اجماع شرط نیست بلکه امامت اگر اجماع امت را نیز به همراه نداشته باشد منعقد می شود و دلیل آن، انعقاد امامت ابوبکر و منتظر نماندن اهل حل و عقد برای الحاق سایر مسلمین از دیگر نقاط برای بیعت با وی است. پس اجماع لازم نیست ... و امامت با عقد یکی از اهل حل و عقد نیز ثابت می شود. (امینی نجفی، همان، ج ۷: ۱۴۱)

۶. عضدالدین ایجی و میرسید شریف جرجانی: قاضی عبدالرحمن بن احمد ایجی در کتاب «المواقف فی علم الکلام» و میرسید شریف جرجانی در کتاب «شرح المواقف» در این باره می گویند:

امامت به وسیله نص از رسول خدا و امام [حاکم] پیشین ثابت می شود که این رأی اجماعی است و اما برخلاف نظر شیعه به نظر ما با بیعت اهل حل و عقد نیز ثابت می شود. دلیل ما در این مسأله ثبوت امامت ابوبکر (رضی الله عنه) به وسیله بیعت است (پس هرگاه حصول امامت به وسیله انتخاب و بیعت ثابت شد، بدان که این انتخاب و بیعت نیازی به اجماع [اتفاق همه مردم و رضایت آنها] ندارد؛ زیرا نه دلیل عقلی و نه دلیل نقلی برای ثبوت امامت به اجماع نداریم، بلکه یکی یا دو نفر از اهل حل و عقد نیز کافی است؛ چون ما می دانیم که صحابه رسول خدا با همه صلابت و استواری که در دین داشتند، به یک یا دو نفر برای ثبوت امامت اکتفا کردند. مثل عقد امامت ابوبکر به وسیله عمر و امامت عثمان به وسیله

عبدالرحمن بن عوف. صحابه حتی [برای انعقاد امامت این دو] اجتماع افرادی که در شهر بودند را شرط نکردند، چه برسد به اینکه اجتماع و اتفاق کل امت را شرط کنند. (ر.ک: امینی نجفی، همان، ج ۷: ۱۴۰ و ۱۴۱)

۷. فضل‌الله بن روزبهان خنجی: او در جواب به‌آرای علامه حلی درباره کیفیت تعیین

حاکم اسلامی می‌نویسد:

کسی که مناسب امامت و دارای شرایط آن باشد، الزاماً امام نیست. شرط دیگری نیز برای این امر لازم است و آن، نص صریح پیامبر و امام (حاکم) قبلی و اجماع مسلمین است. (قاضی شوشتری، همان، ج ۲: ۳۳۴ و ۳۵۶)

وی همچنین سخن از بیعت مسلمین به میان می‌آورد و ابوبکر را جانشین پیامبر ﷺ (البته نه از طریق نص صریح، بلکه از طریق اجماع مسلمین) می‌داند. (همان)

از آنچه تاکنون در بحث اجماع ذکر شد می‌توان به این تقسیم‌بندی دست یافت که اجماع به دو صورت است: اجماع اهل حل و عقد (خبرگان) و اجماع امت اسلامی. هرکدام از این دو قسم نیز می‌توانند به سه صورت تحقق پیدا کنند: اجماع جمهور اهل حل و عقد یا امت اسلامی؛ اجماع اکثریت اهل حل و عقد یا امت اسلامی؛ اجماع عده‌ای محدود از اهل حل و عقد یا امت اسلامی.

بررسی اجماع به‌عنوان یکی از شیوه‌های تعیین حاکم اسلامی

برای آنکه بتوانیم جایگاه و موقعیت اجماع را در بحث تعیین حاکم اسلامی دریابیم باید جایگاه آن را در فقه و حقوق اسلامی (به‌منزله یکی از منابع فقه و حقوق اسلامی و ادله اربعه) - نزد شیعه و اهل سنت - بشناسیم، آنگاه بازتاب آن را در بحث سیاسی تعیین حاکم - با توجه به بحث تاریخی پیش‌گفته - بررسی کنیم. بدین منظور ابتدا یک بحث فقهی و حقوقی و سپس سیاسی در این باره خواهیم کرد.

الف) بحث لغوی

اجماع در لغت دارای دو معنی متفاوت است: عزم، قصد و نیت و اتفاق نظر و همفکری.

(مسعود، همان، ج ۱: ماده اجماع) مقصود از اجماع در اینجا، معنای دوم آن یعنی اتفاق نظر می‌باشد.

ب) بحث فقهی

«اجماع» در اصطلاح فقهی سنی و شیعه دارای تعاریف متفاوتی است. از علمای اهل سنت تعاریفی برای اجماع ذکر شده است که به ذکر آنها می‌پردازیم:

ابوحامد محمد غزالی (متوفای ۵۰۵ هـ.ق) در تعریف اجماع می‌گوید: «اجماع عبارت است از اتفاق امت محمد ﷺ بر امری از امور دینی». (غزالی، المستصفی من علم الاصول، ج ۱: ۱۷۳ - ۱۸۱)

وی سپس مقصود خود از «امت» را چنین تبیین می‌کند:

منظور از امت، مجتهدین صاحب فتوا و متخصصین در علوم دینی است و اتفاق همه مردم و یا علمای سایر رشته‌های علمی که در این رشته، تخصصی ندارند، لازم نیست و آرایشان نمی‌تواند در تحقق اجماع، مؤثر باشد. (همان)

دکتر صبحی محمصانی، اجماع را چنین تعریف می‌کند: «اجماع، عبارت است از اتفاق نظر تمامی دانشمندان اسلامی یک عصر بر یک حکم شرعی». (محمصانی، المبادی الشرعیه و القانونیه: ۴۶)

یکی دیگر از صاحب‌نظران اهل تسنن، اجماع را این‌گونه تعریف می‌کند: «اجماع، عبارت است از اتفاق نظر تمامی مجتهدین امت اسلامی، بعد از زمان رسول‌الله بر یک حکم شرعی که قابل اجتهاد باشد». (به نقل از: صبحی‌صالح، النظم الاسلامیه نشأتها و تطورها: ۲۳۶)

از تعاریف پیش‌گفته و سخنان دیگر فقهای اهل سنت، می‌توان دریافت که اجماع در فقه آنان به‌عنوان دلیلی مستقل و منبعی اصلی برای احکام فرعی اسلام پذیرفته شده است، نه به‌عنوان ابزاری برای کشف ادله دیگر که تحقق آن به اتفاق همه فقها بستگی دارد.

علمای شیعه نیز تعاریفی را برای اجماع ذکر کرده‌اند که به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

اجماع، اتفاق نظر کسانی از امت بر یکی از امور دینی است که اظهار نظر و فتاوی آنان در شرع، معتبر باشد. (شهید ثانی، معالم الاصول، به نقل از: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی: ۳۵۹)

اجماع عبارت است از اتفاق اهل حل و عقد از امت محمد ﷺ بر یکی از امور. اجماع جحت است؛ زیرا در موارد اتفاق، معصوم که پیشوای امت است مسلماً حضور دارد. (علامه حلی، تذهیب طریق الوصول الی علم الاصول: ۶۵)

بنابراین با توجه به اینکه از نظر فقه شیعه، حجیت (مشروعیت) اجماع، زمانی است که به گونه‌ای مشتمل بر رأی معصوم باشد، می‌توان گفت: «اجماع عبارت است از اتفاق نظر فقهای شیعه در یک زمان بر یکی از احکام شرعی که فاقد دلیلی آشکار و معتبر است، به گونه‌ای که بتواند کاشف از رأی معصوم ﷺ باشد».

بنابراین مطابق فقه شیعه نیز، اجماع به عنوان یک دلیل فقهی و یکی از منابع حقوق اسلامی، معتبر شناخته می‌شود اما نه به طور مطلق، بلکه اجماعی در فقه شیعه اعتبار دارد که کاشف از قول و رأی معصوم (یعنی سنت) باشد، لذا ملاک حجیت (مشروعیت) و اعتبار آن، صرفاً کاشفیت آن از سنت است و حجیت و مشروعیت ذاتی ندارد و در حقیقت، اجماع جزئی از سنت به حساب می‌آید و اطلاق واژه اجماع به آن نیز برای بیان هماهنگی با اهل سنت در مبانی فقهی و به طور صوری و تسامحی صورت پذیرفته است و الا اجماع به خودی خود، حجیت و مشروعیتی نزد شیعه ندارد.

پیشینه نقلی و ابعاد مفهومی اجماع

حجیت و مشروعیت اجماع، نزد اهل سنت برگرفته از کلامی منسوب به پیامبر اسلام ﷺ است که فرمود:

«امت من هرگز بر امری خطا متفق نمی‌شوند»^۱ و «امت من هرگز بر گمراهی متفق

۱. لا تجمعت امتی علی الخطاء.

نمی‌شوند».^۱ (سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۲: ۲۲۲؛ ابن حسام الهندی، کنز العمال فی السنن و الاقوال، ج ۱: حدیث ۱۰۳۰ و ۱۰۳۱) این کلام با مضامین مشابه دیگری نیز به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است.

این روایت منسوب به پیامبر ﷺ، در ابتدا موجد یک قاعده کلی نزد اهل سنت شد و آن اینکه هرگاه امت اسلامی در امر و مسئله‌ای متفق و هم‌عقیده شد، آن نظر و عقیده از خطا و انحراف مصون است. کم‌کم این قاعده به صورت یکی از منابع سه‌گانه و یا چهارگانه فقه درآمد - زیرا عقل، نزد برخی از فرق اهل سنت همچون حنابله جزو منابع فقه به حساب نمی‌آید - و خود به عنوان یک منبع مستقل در کنار کتاب و سنت مطرح شد. برای آنکه با ریشه تاریخی اجماع آشنا شویم بجاست به کتاب «اصول فقه» تألیف «محمد رضا مظفر» رجوع کنیم؛ ایشان در این باره چنین می‌نویسد:

برای آنکه به منشأ تاریخی و علت اتخاذ اجماع از طرف علمای اهل سنت به عنوان یکی از منابع فقه پی‌بری لازم است، ابتدائاً به گذشته باز گردیم و به اولین اجماعی که در تاریخ مسلمین به عنوان دلیل اتخاذ شد رجوع کنیم و آن اجماعی است که ادعا می‌شود بر بیعت ابوبکر به عنوان خلیفه مسلمین صورت پذیرفته است. پس از آنکه بیعت او تحقق یافت، اهل سنت برای تصحیح مشروعیت آن [چون از قرآن، سنت و عقل دلایل کافی نداشتند] به اجماع روی آوردند و گفتند: اولاً: مسلمانان شهر مدینه یا اهل حل و عقد از مسلمانان بر بیعت ابوبکر اجماع کردند. [مقدمه اول]

ثانیاً: امامت از فروع دین است نه از اصول دین. [مقدمه دوم] زیرا اگر امامت از اصول دین می‌بود، دیگر با اجماع که به عقیده آنان از منابع فقه و جزو فروع دین است، ثابت نمی‌شد بلکه احتیاج به دلیل عقلی پیدا می‌کرد

و ثالثاً: اجماع دلیل و حجت مستقل و جداگانه‌ای در کنار کتاب و سنت است؛ یعنی اجماع دلیل سومی به غیر از کتاب و سنت [یا دلیل چهارمی به غیر از کتاب، سنت و عقل] است. [مقدمه سوم]

بنابراین، امامت ابوبکر که به وسیله اجماع مسلمانان شهر مدینه یا اهل حل و عقد از ایشان، صورت پذیرفته است، مشروع بوده و دین بر آن صحه می‌گذارد. [نتیجه]

۱. لاتجمع امتی علی ضلال.

سپس پا را از این هم فراتر گذاشته، اجماع را به‌طور مستقل به‌عنوان یک دلیل در جمیع مسائل شرعی فرعی [فروع دین و احکام] معتبر دانستند و برای اثبات حجیت (مشروعیت) آن از سه طریق کتاب، سنت و عقل، دلیل آوردند و البته طبیعی بود که از طریق خود اجماع دلیلی ذکر نکنند؛ چه آنکه در آن صورت، اثبات شیء به‌وسیله خود آن شیء صورت می‌گرفت که مستلزم دور است و باطل. (المظفر، اصول الفقه: ۸۸)

و اما درباره نظر علمای شیعه نسبت به «اجماع» به‌عنوان یکی از منابع فقه و ادله شرعی، باید گفت که این نظر در طول تاریخ، یکسان نبوده است. در ابتدا، یعنی در زمان حضور ائمه معصومین علیهم السلام، شیعه و علمای آن به‌علت اتصال به‌منبع تشریح (یعنی اهل بیت)، برای طرح اجماع، نیاز چندانی احساس نمی‌کردند تا اینکه در اواخر قرن چهارم هجری (در عصر غیبت)، برای استنباط احکام شرعی، دست به‌کار تدوین و تنظیم ادله استنباط احکام فقهی شدند. به‌تدریج از زمان «شیخ طوسی»^۱ به‌بعد، اجماع نیز در زمره ادله فقهی به‌شمار آمد. این درحالی بود که کمی قبل از وی، «شیخ مفید» (متوفای ۴۱۳ ه.ق) اجماع و عقل را به‌عنوان دلیل فقهی نپذیرفته بود و اخباریین نیز صرفاً، کتاب و سنت و یا حتی، تنها سنت را باور می‌داشتند و برای اجماع و عقل به‌عنوان دلیل فقهی کاشف از حکم خدا، ارج و اعتباری قائل نمی‌شدند.

به‌احتمال قوی، علمای شیعه در ابتدا برای آنکه همواره با فقهای اهل سنت در مورد استناد روایات اهل بیت دچار اختلاف در مینا نشوند، اجماع را که در میان علمای اهل سنت مفهوم و منبعی شناخته شده و معتبر بود به‌طور صوری جزو منابع فقهی خویش مطرح ساختند، لکن در تعریف، آن‌را به‌گونه‌ای محدود ساختند که در چارچوب سنت جای گیرد. البته بعدها به‌دلیل وقوع حوادثی همچون سوختن کتابخانه‌های شیعه و ازبین‌رفتن روایات و احادیثی که مستقیماً از معصوم نقل شده بود و قطع شدن سلسله اسناد معتبر، علمای شیعه مجبور شدند به‌فتاوایی که حکایت از اجماع علمای شیعه در مورد مسئله‌ای می‌کرد و به‌ظاهر مستند به‌اجماع، اما در واقع متکی به‌سنت و احادیث و روایاتی بود که

۱. شیخ الطائفه ابوجعفر محمدبن حسن طوسی، متوفای ۴۶۰ ه.ق.

دیگر در دسترس نبودند، استناد کنند و بدین صورت، اجماع را معتبر بشناسند، البته نه به طور مطلق، بلکه اجماعی که در فقه شیعه معتبر دانسته شد کاشف از قول و رأی معصوم بود. علامه مظفر در این باره چنین می نویسد:

براستی اجماع از آن جهت که اجماع است - مادام که کاشف از قول معصوم علیه السلام نباشد - هیچ قیمت و ارزش علمی نزد امامیه ندارد. پس هنگامی که از روی قطع و یقین کاشف از قول معصوم بود، در آن صورت در حقیقت آنچه حجت است همانا منکشف [یعنی سنت] است نه کاشف [یعنی اجماع] پس در این هنگام داخل در سنت می شود، نه آنکه دلیلی مستقل درمقابل آن باشد. (المظفر، همان: ۸۸)

بنابراین اجماع نزد شیعه، به قول اصولیان، دارای ارزشی طریقی است نه سندی، یعنی به عنوان یک طریق برای کشف سند - آن هم به صورت مشروط - معتبر شناخته می شود، نه آنکه خود به عنوان سند و منبع مطرح باشد.

البته اهل سنت در بیان مقصود خویش از اجماع، دارای آرای بسیار متفاوتی هستند که چندان با مفهوم روایت منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله نیز تناسبی ندارد؛ زیرا آنچه از آن کلام فهمیده می شود - به فرض صدور آن از پیامبر صلی الله علیه و آله - اجماع تمامی امت اسلامی و یا لاقول اجماع و اتفاق نظر جمیع مؤمنین از امت، بدون استثناءست. لذا حتی اگر یک نفر از ایشان (امت یا مؤمنین امت) از این اتفاق خارج شد، دیگر اجماع تحقق پیدا نمی کند. از این رو تحقق اجماع، چیزی درحد محال عادی است، لذا علمای اهل سنت برای رفع این اشکال و دوگانگی میان ادله و واقع خارجی، اقدام به تصحیح و تحدید مفهوم و تعریف اجماع کرده اند، به طوری که مالک بن انس آن را محدود به اجماع مردم مدینه می داند و گروهی دیگر، فقط اجماع اهل حرمین (مکه و مدینه) و مصرین (بصره و کوفه) را حجت دانسته و عده ای دیگر، اجماع معتبر را فقط اجماع اهل حل و عقد می دانند. عده ای دیگر آن را فقط در اجماع اصولیان محدود می کنند و جمعی دیگر، مقصود از اجماع را اجماع اکثر مسلمانان می دانند و بعضی دیگر در تحقق اجماع، رسیدن تعداد مجمعین (اجماع کنندگان) به عدد تواتر را شرط می دانند. (همان) عده ای نیز همچون ماوردی، ابویعلی و دیگران حتی توافق

پنج یا سه و یا حتی یک نفر را هم برای تحقق اجماع کافی می‌دانند. به طوری که دیگر، مفهوم اجماع از معنی لغوی و اصطلاحی خویش تهی و بیگانه می‌شود.

تفاوت دیدگاه فقهی اهل سنت و شیعه در مسئله اجماع

از آنچه تاکنون بیان کردیم، می‌توان به تفاوت‌هایی که میان دو دیدگاه سنی و شیعی درباره اجماع به عنوان یکی از ادله شرعی و منابع فقه، وجود دارد، پی برد. این تفاوت‌ها عبارت‌است از:

۱. اجماع از نظر اهل سنت به عنوان یک دلیل مستقل و یک منبع اصلی در کنار کتاب و سنت به شمار می‌رود در حالی که از نظر شیعه، دلیل مستقلی به حساب نمی‌آید و از منابع فرعی و کمکی فقه شمرده می‌شود.

۲. در تحقق اجماع از نظر شیعه، اساساً کمیت و تعداد افراد، نقشی ندارد. چنانچه اگر تنها چند نفر از فقها در یک مسأله فقهی، اتفاق نظر داشته باشند و اتفاق نظر آنان کاشف از رأی معصوم باشد، اجماع محقق شده و معتبر است. این در حالی است که بنا به آنچه از تعریف اهل سنت درباره اجماع فهمیده می‌شود، اتفاق نظر تمامی امت اسلامی و یا تمامی مجتهدین صاحب فتوا و متخصصین علوم دینی (دانشمندان اسلامی) حداقل در یک عصر، لازم است تا اجماع تحقق، مشروعیت و حجیت پیدا کند.

۳. استعمال لفظ اجماع نزد شیعه، درحقیقت، استعمالی صوری و تسامحی است؛ زیرا آنچه در اصل نزد ایشان معتبر است، همانا سنت نامیده می‌شود و نقش اجماع در فقه شیعه، کاشفیت و طریقت (برای کشف سنت) است، نه سندیت و منبعیت؛ در حالی که نزد اهل سنت با تمامی تعاریف متفاوت و متباینی که از آن شده‌است، اینچنین نیست.

تأثیر فقهی بحث اجماع بر چگونگی تعیین حاکم اسلامی نزد اهل سنت

از دیدگاه اهل سنت، چون اجماع، خود به تنهایی از منابع مستقل فقه به شمار می‌رود و دارای حجیتی (مشروعیتی) ذاتی و مستقل در کنار کتاب و سنت است، لذا نه تنها در استنباط احکام شرعی می‌تواند مورد استناد قرار بگیرد، بلکه در جمیع مسایلی که

به‌گونه‌ای تحت عنوان اجماع امت - با تمام تعاریف متفاوتی که از آن شده است - قرار گیرد، حجیت و مشروعیت دارد. بنابراین، اولین نتیجه‌ای که ایشان از بحث اجماع می‌گیرند، این است که هرگاه امت اسلامی یا اهل حل و عقد از امت اسلامی در مورد امامت و خلافت فردی، اجماع و اتفاق نظر کرد، آن اجماع، حجت است و آن فرد شرعاً به‌عنوان امام و خلیفه اسلامی شناخته می‌شود. ایشان همچنین خلافت ابوبکر را نیز با همین استدلال که بیعت وی از طریق اجماع صورت پذیرفته است توجیه می‌کنند.

اما از دیدگاه علمای شیعه، بحث اجماع در اصل، بحثی انحرافی و جعلی است که چون اهل سنت دلیلی از قرآن و سنت برای توجیه خلافت ابوبکر نداشتند، به آن روی آوردند. (المظفر، همان، ج ۲: ۹۲ و ۹۳) بدین منظور، اقدام به جعل حدیث از پیامبر اسلام ﷺ کردند و تا آنجا پیش رفتند که آن را از منابع فقه و در کنار کتاب و سنت قرار دادند.

درحقیقت بنا به نظر این عده از علمای شیعه، چگونگی انعقاد خلافت ابوبکر که بنا به ادعای علمای اهل سنت براساس اجماع تحقق یافته‌بود، منشأ اثر حقوقی و منبع مشروعیت اجماع به‌عنوان یکی از منابع فقه، قرار گرفت؛ نه آنکه اثر حقوقی اجماع، موجب مشروعیت خلافت ابوبکر شود. یعنی برعکس، به‌جای آنکه یک قاعده عام، موجب مشروعیت یک مسئله خاص (خلافت ابوبکر) شود، یک مسئله خاص، موجب پیدایش مشروعیت و حجیت یک قاعده عام (اجماع) گردید. به‌نظر علمای شیعه، علمای اهل سنت برای آنکه محملی شرعی برای خلافت ابوبکر بسازند، به اجماع متوسل شدند.

اما نکته مهم دیگری که در مسئله اجماع - بافرض پذیرش صدور روایت «لا تجتمع امتی علی الخطاء» - وجود دارد، عدم امکان تحقق آن از جهت عادی است؛ یعنی عادتاً محال به‌نظر می‌رسد که تمامی امت اسلامی و یا تمامی مؤمنین از امت اسلامی و یا حتی تمامی اهل حل و عقد از امت اسلامی، در یک مسئله اتفاق نظر پیدا کنند و حتی یک نفر از ایشان نیز با آن مخالفت نکند. لذا آنچه عادتاً امکان پذیر نیست نمی‌تواند به‌عنوان یک طریقه مطرح باشد. از طرف دیگر، یقیناً به اتفاق نظر و هم‌عقیدگی عده‌ای

معدود از امت و یا اهل حل و عقد نیز، لفظ اجماع اطلاق نمی‌شود. بنابراین از شش حالتی که برای بیعت از دیدگاه اهل سنت ذکر کردیم، چهار حالت آن، خارج می‌شود و آنچه باقی می‌ماند دو حالت است: ۱. اجماع اکثریت امت اسلامی یا اکثریت مؤمنین از امت اسلامی؛ ۲. اجماع اکثریت اهل حل و عقد از امت اسلامی.

این دو طریق نیز با فرض پذیرش صحت اطلاق لفظ اجماع بر بیعت اکثریت امت یا اکثریت اهل حل و عقد از امت اسلامی، قابل تأمل و بررسی است؛ زیرا آنچه از ظاهر لفظ اجماع و اطلاق آن فهمیده می‌شود تمامی امت اسلامی است، نه اکثریت آنها یا اکثریت اهل حل و عقد از امت.

آیا اجماع اکثریت، موجد «حق» است؟

حال این سؤال مطرح است که آیا اجماع اکثریت، از دیدگاه اسلام، موجد حق است، یا خیر؟ برای پاسخ، لازم است ابتدا به دو معنی متفاوت «حق» توجه کنیم؛ زیرا عدم تمایز میان این دو معنی، موجب برداشت اشتباه از بحث مشروعیت و حقانیت اجماع خواهد شد. واژه «حق» دارای دو مفهوم متفاوت و در عین حال نزدیک به یکدیگر است؛ یکی به معنای حقیقت داشتن راه درست و صواب است که در مقابل آن، واژه باطل، خطا و ناصواب قرار دارد و جمع آن «حقایق» است و دیگری به معنای نصیب و بهره و آن چیزی است که درخور و لایق کسی یا چیزی باشد که در مقابل آن، واژه تکلیف و وظیفه قرار دارد و جمع آن «حقوق» می‌باشد. حال اگر این سؤال مطرح شود که آیا آنچه را که اکثریت امت اسلامی بدان عقیده داشته باشند یا آن کسی را که آنها به عنوان خلیفه و حاکم خود، با او بیعت کنند، حق است یا نه؟ در جواب باید گفت که می‌توان از این گفته دو برداشت کرد: اگر مقصود این باشد که هرچه رأی اکثریت امت اسلامی به آن تعلق گرفت، همان «حق»، یعنی راه درست و صواب و حکم خداست، باید بگوییم همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم، بنا به نظر علمای شیعه و همچنین به حکم عقل، چنین نیست و برخلاف آنچه اهل سنت بدان اعتقاد دارند، اجماع امت یا اهل حل و عقد، به خودی خود، هیچ‌گونه حجیت و دلالتی بر درست بودن یک نظر و یا مطابقت آن با راه صواب و حکم

شارع مقدس ندارد. اما اگر مقصود این باشد که آنچه یا آنکه را اکثریت امت اسلامی یا اکثریت اهل حل و عقد به آن رأی دادند و بر امامت و خلافت وی متفق شدند، برای آنان موجد یک نوع «حق» (در معنی دوم آن) می‌شود، باید گفت که به‌طور کلی و به‌حکم عقل، پاسخ مثبت است؛ یعنی به‌رحال، حکومت بر آنان و برای آنان است و نمی‌توان پذیرفت که آنان در امری که به‌همه آنها مربوط است هیچ حقی نداشته باشند. اما اینکه آیا این حق (در معنی دوم آن) در تعیین حاکم و خلیفه اسلامی از طرف شارع مقدس نیز به‌رسمیت شناخته شده است یا خیر؟ در جواب باید بگوییم که همانطور که قبلاً متذکر شدیم، مطابق نظر عده‌ای از علمای اهل سنت، این حق از نظر دین، به‌طور مطلق مشروع و محترم شمرده شده و مطابق نظر برخی از علمای شیعه این حق، به‌طور مشروط، مورد قبول و مشروع شناخته شده است (مشروط به آنکه فرد انتخاب شده دارای صفات و شرایط تعیین شده در شرع باشد). در مقابل، مطابق نظر برخی دیگر از علمای شیعه که اصولاً تعیین حاکم اسلامی را منحصر در «نصب» از جانب خداوند و معصوم علیه‌السلام می‌دانند، پذیرش و انتخاب مردم هیچ‌گونه اعتبار و مشروعیتی ندارد.

نتیجه

در یک جمع‌بندی کلی از دیدگاه‌ها و آرای علمای اهل سنت درباره شیوه‌های تعیین حاکم اسلامی می‌توان به این تقسیم‌بندی دست یافت:

۱. تعیین خلیفه به‌وسیله قهر و غلبه و استیلا و بدون مشورت با اهل حل و عقد و یا جلب رضایت امت اسلامی و انعقاد عقدی.
۲. تعیین حاکم اسلامی به‌وسیله انتخاب شورای اهل حل و عقد و انضمام رضایت امت به آن.
۳. تعیین حاکم اسلامی به‌وسیله استخلاف و نصب حاکم و خلیفه پیشین.
۴. تعیین حاکم اسلامی به‌وسیله میراث و ولایتعهدی (سلطنت).
۵. تعیین حاکم اسلامی به‌وسیله نص از جانب خداوند و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

البته هر کدام از این شیوه‌ها، دارای شقوق و تقسیمات جزئی‌تری نیز هستند که ما به‌منظور جلوگیری از اطاله کلام و عدم ضرورت پرداختن بدان‌ها، از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

۶. تعیین خلیفه به‌وسیله «اجماع» که خود شامل دو قسم کلی است:

(الف) اجماع اهل حل و عقد (خبرگان)

(ب) اجماع امت اسلامی

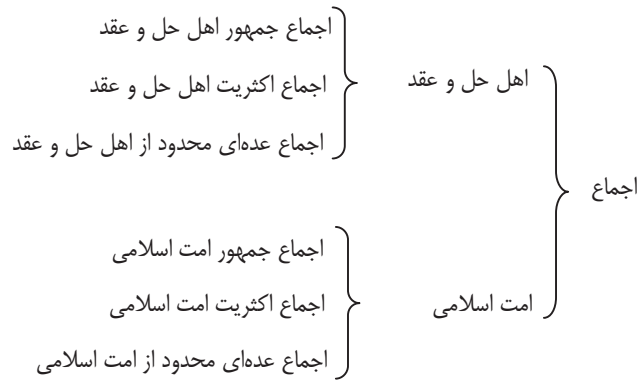
هر کدام از این دو قسم، خود به سه‌صورت می‌توانند تحقق پیدا کنند:

(الف) اجماع جمهور اهل حل و عقد یا امت اسلامی.

(ب) اجماع اکثریت اهل حل و عقد یا امت اسلامی.

(ج) اجماع عده‌ای محدود از اهل حل و عقد یا امت اسلامی.

مطالب مذکور را می‌توان در این نمودار خلاصه کرد:



در آرای فقهی اهل سنت در خصوص مقوله مردم‌سالاری دینی به‌طور کلی چهار

دیدگاه مخالف و یک دیدگاه موافق مشاهده می‌شود. دیدگاه‌های مخالف عبارتند از:

قهر و غلبه، استخلاف (نصب به‌وسیله حاکم و خلیفه پیشین)، میراث و ولایتعهدی و

نصب از جانب خدا و رسول ﷺ که پس از بررسی ادله آنها، ابراز شد که عمده ادله اقامه

شده در متون فقهی اهل سنت در حجیت شرعی این طرق، غیرمستند به کتاب‌الله، سنت

رسول و عقل می‌باشد، بلکه عموماً مستند به سیره خلفا و صحابه و حتی بعضاً خلفای بنی‌امیه است که با ادله اصلی شرعی، یعنی کتاب خدا، سنت رسول و عقل در تعارض آشکار بوده و لذا از حجیت و اعتبار شرعی برخوردار نیستند.

در مقابل این دیدگاه‌ها، نظریه اجماع قرار دارد که با مبانی مردم‌سالاری دینی سازگار و موافق است. این دیدگاه بر آن است که حاکم شرعی کسی است که امت اسلامی یا اهل حل و عقد (نخبگان) از امت اسلامی بر خلافت و زمامداری او اجماع، یعنی اتفاق نظر کرده باشند. این دیدگاه مبنای حجیت خود را بیش از همه از روایتی منسوب به پیامبر اسلام اخذ می‌کند که فرمودند: «لا تجتمع امتی علی الخطاء». در حقیقت مطابق این دیدگاه، حق الهی حاکمیت در اجماع، خواست و رضایت مردم یا نخبگان آنان از حاکم اسلامی متبلور می‌شود.

ما در این نوشتار میزان صحت و حجیت این شیوه را با استفاده از ادله شرعی در دو مرتبه ثبوت و اثبات مورد ارزیابی قرار دادیم و گفتیم که به دلیل محال بودن تحقق اجماع تمامی امت اسلامی بر روی یک امر یا یک فرد، این نظریه در مقام ثبوت، مردود و باطل است و به دلیل عدم اثبات سندیت آن - در منابع معتبر روایی - و همچنین فقدان دلیل در دیگر ادله شرعی همچون کتاب و عقل نیز، غیر قابل دفاع از منظر شرعی و در مقام اثبات است، گرچه این امر به معنی عدم حجیت مطلق حق مردم در تعیین رهبر یا عدم ضرورت جلب رضایت آنان در این امر نیست.

منابع

فارسی

۱. آریان‌پور کاشانی، عباس و منوچهر، فرهنگ یک جلدی انگلیسی - فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
۲. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۹م. / ۱۳۷۸ه.ق.
۳. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، الامامه و السیاسه و الاخبار الطوال (تاریخ الخلفاء)، قم، منشورات رضی و زاهدی، ۱۳۶۲ه.ش.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارلسان العرب، ۱۹۷۰م.
۵. ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، ۱۹۸۷م.
۶. ابن قدامه، عبدالله، المغنی فی شرح مختصر الحرقی، قاهره، بی‌نا، ۱۹۲۹م.
۷. ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی سیاست، تهران، توس، چاپ سوم، ۱۳۶۵.
۸. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۹.
۹. امینی نجفی، عبدالحسین احمد، الغدیر، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶ه.ش.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی)، تذهیب طریق الوصول الی علم الاصول، تهران، بی‌نا، الطبعة الحجریه ۱۳۰۸ه.ق.
۱۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ه.ش.
۱۲. الزحیلی، وهبة، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۴ه.ق.
۱۳. سبجانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، اصفهان، کتابخانه مسجد امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ۱۳۶۲ه.ش.
۱۴. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
۱۵. شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین، معالم الاصول، قم، دارالفکر، ۱۳۷۶.
۱۶. شوشتری، قاضی نورالله، احقاق الحق، تهران، انتشارات اسلامیه، بی‌تا.
۱۷. صالح، صبحی، النظم الاسلامیه نشأتها و تطورها، بیروت، دارالعلم للملایین، الطبعة الثانية، ۱۳۹۶ه.ق.

۱۸. طبری، محمدبن جریر، *تاریخ الامم و الملوک (تاریخ طبری)*، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۹م.
۱۹. عبدالرزاق، علی، *الاسلام و اصول الحكم، بحث فی الخلافة و الحكومة فی الاسلام*، تعلیق ممدوح حقی، بیروت، دارمکتبة الحیاة، ۱۹۶۶م.
۲۰. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی (۲جلدی)*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۲۱. غزالی، ابوحامد محمد، *المستصفی من علم الاصول*، مصر، بی نا، ۱۹۳۷م.
۲۲. الفراء، محمدبن الحسین (قاضی ابویعلی)، *الاحکام السلطانية، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۴ ه.ش.*
۲۳. فیض الاسلام، سیدعلی نقی، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران، بی جا، بی تا.
۲۴. ماوردی، ابوالحسن، *الاحکام السلطانية و الولايات الدينية، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۴ ه.ش.*
۲۵. محمصانی، صبحی، *المبادئ الشرعية و القانونية، بیروت، دارالعلم للملایین، الطبعة السادسة، ۱۹۷۷م.*
۲۶. مزای، میشل، *پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشرگستره، چاپ اول، ۱۳۶۳ ه.ش.*
۲۷. مسعود، جبران، *الرائد (معجم لغوی عصری)*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۶.
۲۸. المسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجوهر، قم، دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ه.ق.*
۲۹. المظفر، محمدرضا، *اصول الفقه، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ه.ق.*
۳۰. معین، محمد، *فرهنگ فارسی (یک جلدی کامل)*، ویراست دوم، تهران، اشجع، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
۳۱. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامية، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ ه.ق.*
۳۲. الهندی، علاءالدین علی المتقی بن حسام، *کنز العمال فی السنن و الاقوال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۵م./۱۴۰۵ ه.ق.*

انگلیسی

33. Cohen, Carl, **Democracy**, New York, The university of Georgia press, 1973.
34. Ashcraft, Richard, **Critical Assessments**, (ed.): John Locke, Routledge, 1991.
35. Dahl, Robert A.n.n, **Polyarchy: Participation and Opposition**, Yale University Press, 1972.