

بررسی تناسب مدعا با محتوا در نظریه

انتخاب امام

عبدالاحمد میرزایی^۱

سید حسن عابدیان^۲

چکیده

در اینکه مشروعیت حکومت و حاکمیت امام به انتصاب است یا انتخاب، اهل سنت طرفدار انتخاب امام از طرف امت هستند؛ اما در اینکه انتخاب کننده کیست، اختلاف دارند و در این زمینه دو نظریه پدید آمده است: ۱. نظریه اکثریت با سه زیرشاخه انتخاب امام توسط اهل حل و عقد، انتخاب امام توسط امام قبل و تعیین امام توسط زور و استبداد؛ ۲. نظریه سنه‌پوری (انتخاب امام توسط رأی عامه مردم). در این تحقیق تناسب مدعا و محتوای نظریه انتخاب را با هدف کشف و تبیین سازگاری یا ناسازگاری معنا و حقیقت انتخاب، با مدعای اهل سنت در نظریه انتخاب امام، بررسی کرده‌ایم. این پژوهش با روش کیفی و با استناد به آیات، روایات، حوادث و قضایای تاریخی صدر اسلام و دیدگاه‌های عالمان اهل سنت انجام شده و به این نتیجه رسیده است که «نظریه اکثریت» گرفتار تنازع درونی است و مدعا با محتوا سازگار نیست. نظریه سنه‌پوری، هر چند گرفتار تنازع درونی نیست، با وقایع صدر اسلام و دیدگاه فقها و عالمان اهل سنت که پایه و اساس نظریه انتخاب را شکل می‌دهد، ناسازگار است. با این حال، می‌توان نظریه سنه‌پوری را بر مبنای افتتاح باب اجتهاد و بر اساس منابع فقه اهل سنت، مستند و مستدل ساخت و از آن برای تبیین نظام سیاسی اسلام سنی بهره جست.

واژه‌های کلیدی: انتخاب امام، اهل حل و عقد، ولایت تغلب، ولایت عهدی، نظریه سنه‌پوری.

۱. طلبه دکتری فقه مقارن مجتمع آموزش عالی فقه (حجتیه) جامعه المصطفی العالمیه، رایانامه:

ahmadmyrzayy@gmail.com

۲. جانشین مجتمع آموزش عالی فقه و استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، رایانامه:

mhabed4@yahoo.com

بحث مشروعیت حاکم از مباحث مهم و ریشه‌دار، در میان مسلمانان است. مسلمانان در اینکه ریشه مشروعیت ولایت و حاکمیت پیامبران و انبیای الهی انتصاب خداوند است و مردم در انتخاب انبیاء نقشی ندارند، اتفاق نظر دارند؛ اما در این مسئله که با ارتحال پیامبر ﷺ سلسله انتصاب قطع شده یا بعد از آن نیز امتداد دارد، جاده اتفاق به پایان رسیده و دوراهی انتصاب و انتخاب شروع می‌شود. اولین و مهم‌ترین اختلاف مکتب اهل بیت ﷺ و اهل سنت، بحث انتصاب امام توسط خداوند از طریق پیامبر ﷺ یا انتخاب امام توسط مردم از طریق بیعت است.

از هنگام ارتحال پیامبر ﷺ، مکتب اهل بیت ﷺ جانب‌دار انتصاب جانشینان پیامبر توسط خداوند از طریق پیامبر و امام معصوم است و در طرف مقابل، اهل سنت جانب‌دار انتخاب امام توسط امت بوده و مدعی هستند در اسلام برای حکومت و امور حکومتی قالب و شکل خاصی بیان نشده (نک: غیلون، ۱۴۲۴: ۱۰۱-۱۰۴ و ۱۱۷-۱۱۹؛ عوده، ۱۳۹۷: ۹۷-۹۸)؛ بلکه پیامبر اکرم ﷺ مسئله جانشینی‌اش را به خود مسلمانان واگذارده تا بر اساس آموزه‌های شریعت، مسیرشان را یافته، حکومت خود را تدوین و تبیین و امام خویش را انتخاب کنند؛^۱ اما در اینکه چه کسی انتخاب کند، اختلاف نظر دارند. به تعبیر دیگر، در اینکه مشروعیت ولایت امام ریشه در انتخاب چه کسانی دارد، اختلاف نظر است. در امتداد همین مسیر، در فقه اهل سنت به صورت کلی، دو نظریه در زمینه منشأ مشروعیت ولایت امام پدید آمده که می‌توان از آن به‌عنوان «نظریه اکثریت» و «نظریه سنه‌وری» یاد کرد.

در رابطه با دو نظریه انتصاب و انتخاب امام که جانمایه بحث مشروعیت حکومت در میان مسلمانان است، کتب، مقالات و منابع متعددی به رشته تحریر در آمده، طوری که یکی از مباحث اصلی علم کلام گذشته است، به‌عنوان نمونه می‌توان از منابع ذیل که در این رابطه تدوین و تألیف شده نام برد، «الاحتجاج علی اهل اللجاج» اثر احمد بن علی طبرسی، «غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام» اثر سید هاشم بحرانی، «کشف المراد فی شرح تحرید الاعتقاد

۱. البته معترف هستند اگر نصی موجود باشد، همه باید تابع نص باشیم (نک: جوینی، ۱۴۰۱: ۵۴؛ آمدی، ۱۴۲۴ (الف)، ۳: ۴۲۶؛ ایچی، بی تا، ۳۹۹-۴۰۰؛ ابن سمنانی، ۱۴۰۴: ۱، ۶۹-۷۰). در همین باره، امام الحرمین جوینی می‌گوید: «اگر نصی از شارع بر نصب امام ثابت شود، هیچ مسلمانی شک در وجوب تبعیت از آن نخواهد داشت. مطیع نص بودن، مسئله‌ای اجماعی است؛ چون اطاعت کردن از دستور پیامبر ﷺ به اتفاق امت واجب است» (جوینی، ۱۴۰۱: ۲۷).

(المقصد الخامس فی الامامة)»، اثر علامه حلی و شروح متعدد که بر این کتاب نوشته شده، «الامامة و السياسة» اثر ابن قتیبه دینوری، «یضاح طرق الاستقامة فی بیان احکام الامامة و الولاية» اثر یوسف بن حسن مقدسی حنبلی، «الامامة و الرد علی الرفضة» اثر احمد بن عبدالله اصبهانی، و... .

این تحقیق، دنبال چیستی، کاستی یا مزایای نظریه‌های فوق که در آثار موجود، به طور مبسوط از آن سخن گفته شده، نیست، بلکه در این تحقیق با استناد به منابع تاریخی، کلامی و فقهی اهل سنت و با روش کیفی و کتابخانه‌ای به دنبال تطبیق مدعا با عملکرد و محتوای ارائه شده و دریافت نسبت پایبندی قائلان و طرفداران نظریه انتخاب به این نظریه هستیم، تا روشن گردد، نظریه انتخاب امام توسط امت، به معنای واقعی کلمه محقق شده یا اینکه در حد ادعا باقی مانده و عملکرد و محتوای چیزی که ارائه شده با خود نظریه ارتباطی نداشته و با هم تفاوت ماهوی دارد. مزیت و نوآوری تحقیق حاضر نیز در همین مسأله نهفته است.

قبل از ورود به اصل بحث، ذکر چند نکته خالی از فایده نیست:

۱. تناسب: این واژه در علوم متعدد، مانند ادبیات، لغت، ریاضی و موسیقی کاربرد دارد، مقصود ما از کلمه «تناسب» در این تحقیق بیان رابطه و تطبیق مدعا و محتوا و تبیین میزان ارتباط میان آن دو توسط مدعیانش است. به تعبیر دیگر مقصود از استخدام کلمه «تناسب» بیان درصد مطابقت گفتار (مدعا) و رفتار صورت گرفته بر اساس آن گفتار (محتوا) است.

۲. محتوا: مقصود از محتوا تبیین‌های ارائه شده و شقوق بیان شده از سوی طرفداران نظریه انتخاب امام توسط امت برای آن است، که می‌توان از آن با عنوان عملکرد ارائه شده و مبتنی بر مدعای بیان شده، نیز یاد نمود.

۳. ضرورت وجود حکومت اسلامی در فقه اهل سنت از مسلمات است (نک: جوینی، ۱۴۰۱: ۲۲؛ ایچی، بی تا: ۳۹۵-۳۹۶؛ غزنوی حنفی، ۱۹۹۸: ۲۶۹-۲۷۰؛ ابن عابدین، ۱۴۱۲: ۱؛ ۵۴۷؛ لامیسی حنفی، ۱۹۹۵: ۱۴۸-۱۴۹؛ خلاّف، ۱۴۰۸: ۶۰).
اختلاف اندیشمندان اهل سنت در رابطه با حکم ولایت امام در کیفیت وجوب است، نه در اصل وجوب. اکثر صاحب نظران اهل سنت می‌گویند وجوب نصب امام حکم شرعی (واجب کفایی) است؛ نه حکم عقلی. برای همین، در جایی که سخن از ولایت و امامت گفته می‌شود، تعبیرات مانند «نصب الإمام واجب علی المسلمین شرعاً لا عقلاً» و «نصب الامام واجب سماعاً لا عقلاً» فراوان دیده می‌شود (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۶؛ فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۲۳؛ جوینی، ۱۴۰۱: ۲۴؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۳۰؛ تفتازانی، ۲۰۱۱، ۳: ۴۷۴-۴۷۴).

۴۷۵؛ غزالی، ۱۹۹۳: ۲۵۳-۲۵۴؛ ایچی، بی تا: ۳۹۶-۳۹۵؛ آمدی، ۱۴۲۴ (ب): ۳۰۹-۳۱۱؛ غزنوی حنفی، ۱۹۹۸: ۲۶۹-۲۷۰؛ ابن عابدین، ۱۴۱۲، ۱: ۵۴۸؛ لامیثی حنفی، ۱۹۹۵: ۱۴۸-۱۵۰؛ مقدسی شافعی، ۲۰۰۴: ۲۴۸؛ الموسوعة الكويتية، ۶: ۲۱۷؛ ...).
 جمعی که اکثراً منتسب به معتزله‌اند، به وجوب عقلی نصب امام و برپایی حکومت اسلامی قائل شده‌اند (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۵؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۲۹-۳۰؛ ایچی، بی تا: ۳۹۵). در این میان، برخی از نویسندگان معاصر درصدد جمع بین وجوب شرعی و عقلی نصب امام بر آمده‌اند (نک: خلاّف، ۱۴۰۸: ۶۰).

۴. دانشمندان اهل سنت برای خلافت و امامت غالباً تعاریف عامی را به کار می‌برند؛ تعابیری چون «رئاسة عامة في أمر الدين و الدنيا»، «حراسة الدين و سياسة الدنيا»، «رياسة تامّة و زعامة عامة في مهمات الدين و الدنيا». چنین عباراتی، تعابیر کلیدی در تعریف اصطلاحی امامت و خلافت در نگاه فقهای اهل سنت است (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۵؛ ابن عابدین، ۱۴۱۲، ۱: ۵۴۸؛ ایچی، بی تا: ۳۹۵؛ جوبینی، ۱۴۰۱: ۲۲؛ آمدی، ۱۴۲۴ق (الف)، ۳: ۴۱۶؛ تفتازانی، ۲۰۱۱، ۳: ۴۶۹-۴۷۰؛ کنانی، بی تا، ۱: ۷۹؛ خلاّف، ۱۴۰۸: ۵۹؛ الموسوعة الكويتية، ۶: ۲۱۷). اما مقصود از «ریاست دینی» همان سرپرستی جنبه‌های عمومی امور عبادی مؤمنان از قبیل جمعه و جماعات، حج و... است. تنها کمال‌الدین بن همام حنفی تعریفی متفاوت از تعریف دیگران برای امامت و خلافت ذکر کرده که تقریباً مترادف با تعریف «ولایت» در فقه فریقین است. او می‌نویسد: «امامت عبارت است از حق تصرف عام در امور مسلمین» (مقدسی شافعی، ۲۰۰۴: ۲۴۷؛ الموسوعة الكويتية، ۴۵: ۱۳۵ و ۴۵: ۱۳۹).

۵. با اینکه در فقه اهل سنت بحث «ولایت امام» مسئله‌ای فقهی محض است، نه یک مسئله چندبعدی، بیشتر به‌منظور پاسخ‌گویی به نقدهای دانشمندان شیعه و به‌صورت عکس‌العمل در مقابل متکلمان شیعه، بحث امامت را در تتمه کتب و مباحث کلامی و از زاویه دید کلامی مطرح کرده‌اند؛ چون در مباحث کلامی، مرزبندی‌های مرسوم فقهی در میان اهل سنت دیده نمی‌شود؛ لذا نمی‌توان آن را به مذهب خاص منتسب کرد؛ بلکه باید به کل اهل سنت در مقابل شیعیان نسبت داد. بسیار اندک هستند دانشمندانی چون ابن عابدین دمشقی (۱۴۱۲، ۱: ۵۴۷) و عبدالرزاق سنهوری (۱۴۲۲: ۶۳) که در کتاب‌ها و ابواب فقهی به تبیین مسئله ولایت حاکم و مشروعیت خلافت و امامت پرداخته باشند. برای همین، سنهوری درباره جنبه‌های فقهی بحث ولایت امام می‌گوید: «قد بقي في حال الطفولية» (۱۴۲۲: ۶۳).

۶. در میان اهل سنت در مسئله مشروعیت ولایت امام، محوری ترین واژگان، واژگان «خلیفه و خلافت»، «امارت و امیرالمؤمنین»^۱ و «امام و امامه کبری» است (نک: خلافت، ۱۴۰۸: ۵۹؛ قلمونی حسینی، بی تا: ۱۷؛ عوده، ۱۴۱۸: ۱۹-۲۱ و ۹۳-۹۴؛ الموسوعة الكويتية، ۶: ۲۱۶). اصطلاح اخیر بسیار دیرتر و به تصریح برخی از نویسندگان، این واژه از فرهنگ شیعی و با پیروزی عباسیان وارد جامعه اهل سنت شده است (قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۲۱)؛ بنابراین سه واژه «خلیفه، امیرالمؤمنین و امام» در دیدگاه اهل سنت هم معناست.^۲

با روشن شدن نکات فوق، به اصل بحث، یعنی تبیین دو نظریه موجود در فقه اهل سنت درباره ولایت امام برمی گردیم و تناسب و سازگاری مدعای این دو نظریه را با محتوای آن‌ها بررسی می کنیم.

۱. نظریه اکثریت

«نظریه انتخاب» از صدر اسلام تا عصر حاضر، نظریه رسمی، مسلط و بدون رقیب در فقه اهل سنت بوده و تنها برخی از نویسندگان معاصر نظر دیگری را برگزیده اند. این نظریه بیانگر دیدگاه اکثریت قاطع فقهای اهل سنت، و در مقابل نظریه انتصاب الهی امام است که طرفداران مکتب اهل بیت علیهم السلام معتقد به آن هستند. ما برای تمایز آن از نظریه سنیهوری، از آن با عنوان نظریه اکثریت یاد کردیم. این نظریه خود به سه زیرشاخه تقسیم می شود: ۱. انتخاب امام توسط اهل حل و عقد؛ ۲. انتخاب امام توسط خلیفه پیشین؛ ۳. مشخص شدن امام با قوه قهریه و تغلب. در این تحقیق، برای رعایت اختصار از این سه زیرشاخه با عنوان «طریقه انتخاب اهل حل و عقد»، «طریقه انتخاب خلیفه قبل» و «طریقه تغلب» نام می بریم. حال بحث را با تبیین و بررسی این طریقه‌های سه گانه پی می گیریم.

۱.۱. انتخاب اهل حل و عقد

طریقه بیعت اهل حل و عقد اولین طریقه‌ای است که در فقه اهل سنت برای مشروعیت ولایت امام بیان می شود. چون خلیفه اول بدین شیوه به خلافت رسیده است، تمام فقهای اهل سنت بر جواز آن اجماع دارند و چون صحابه چنین طریقه‌ای را برای انتخاب خلیفه برگزیده‌اند، مشروعیت آن نزد اهل سنت قطعی و مسلم است (نک:

۱. این واژگان به ترتیب در او ان خلافت دو خلیفه نخست تولید شده است.

۲. البته برخی از نویسندگان معاصر می کوشند واژه «امام» را متفاوت از خلیفه و امیرالمؤمنین معنا کنند (نک: محمد شای، ۱۴۱۳: ۳۷۸ و ۳۸۴).

ماوردی، ۱۴۲۲: ۶؛ فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۲۸؛ جوینی، ۱۴۰۱: ۵۴؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۱۳؛ قلمونی حسینی، بی تا: ۳۲؛ خلاّف، ۱۴۰۸: ۶۳). ولی خود «اهل حل و عقد» در این طریقه «مجهول معروف» و «ناشناخته مشهور» است. روش بیعت اهل حل و عقد برای مشروعیت ولایت امام، مصداق کامل نظریه انتخاب در مقابل انتصاب الهی امام نیست؛ اما حداقل در حد تئوری با آن بی ارتباط هم نیست. اینکه زمامدار جامعه را نخبگان و هسته‌های فعال جامعه انتخاب کنند، هم عقلانی است و هم واقعیت میدانی دارد.^۱

در این طریقه نیازی نیست که تمام امت در انتخاب و گزینش خلیفه و امام شرکت کنند؛ بلکه انتخاب اهل حل و عقد که همان نخبگان جامعه هستند، ملاک و معیار مشروعیت خلیفه است. در اینکه انتخاب اهل حل و عقد در این نظریه موضوعیت دارد یا طریقت، اکثر فقهای اهل سنت، شاید به سبب وضوح موضوعیت این روش، به این نکته توجه نکرده‌اند. هر چند برخی به موضوعیت انتخاب اهل حل و عقد تصریح کرده‌اند (نک: ابن سمنانی، ۱۴۰۴، ۱: ۷۰-۷۱).^۲

مهم‌ترین واژه در طریقه انتخاب اهل حل و عقد، تعبیر «اهل حل و عقد» است؛ اما اینکه «اهل حل و عقد چیست و کیست؟» معرکه آراست.^۳ به صورت کلی می‌توان اختلاف نظرها درباره «اهل حل و عقد» را در دو دسته جمع‌بندی کرد: یک اختلاف‌ها در چپستی اهل حل و عقد؛ دو) اختلاف‌ها در تعداد اهل حل و عقد که انتخابشان موجب مشروعیت خلافت خلیفه می‌شود.

ارائه تعریف روشن که مبین چپستی اهل حل و عقد باشد آسان نیست؛ برای همین، در کتاب اهل الحل و العقد فی نظام الحکم الاسلامی ضمن اشاره به دشواری تعریف آن می‌گوید: «این پیچیدگی تا آنجاست که برخی شناخت اهل حل و عقد را

۱. البته نقدهایی که دانشمندان شیعی برای اثبات نظریه انتصاب الهی امام بر نظریه انتخاب امام و نظام‌های حاکمیتی بشری وارد کرده‌اند، همه در جای خود محفوظ. در این نگاره به دنبال نقد و تبیین درونی نظریات مطرح‌شده برای مشروعیت ولایت امام در فقه اهل سنت هستیم. برای مطالعه نقدهای دانشمندان شیعه بر نظام‌های حاکمیتی انتخابی و بشری، باید به منابع مرتبط مراجعه کرد.

۲. البته برخی از نویسندگان معاصر اهل سنت انتخاب اهل حل و عقد را «طریقی» دانسته و اهل حل و عقد را نمایندگان مردم معرفی کرده‌اند؛ چون اینان از طرف مردم در انتخاب امام ایفای نقش می‌کنند (نک: خلاّف، ۱۴۰۸: ۳۱؛ قلمونی حسینی، بی تا: ۶۵؛ صفی‌الدین، ۱۴۲۹: ۷۵؛ طعیمة، ۲۰۰۵: ۱۰۹-۱۱۱). در متون مدعی طریقت، تبیین کیفیت نمایندگی اهل حل و عقد از مردم کاملاً مبهم، معلق و مجهول و نیازمند تبیین و مستندسازی است.

۳. برای شناخت بهتر اهل حل و عقد از دیدگاه اهل سنت، نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۶؛ فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۲۴؛ ابن سمنانی، ۱۴۰۴، ۱: ۷۰؛ مقدسی شافعی، ۲۰۰۴: ۱۷۵؛ غزنوی حنفی، ۱۹۹۸: ۲۷۶-۲۷۹؛ ابن عابدین، ۱۴۱۲، ۱: ۴۵۹؛ تفتازانی، ۲۰۱۱، ۳: ۴۷۰؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۴۲؛ قلمونی حسینی، بی تا، ۱۸ و ۶۵-۶۶؛ کنانی حموی، ۱۴۰۸: ۵۲؛ الموسوعة الکویتیه، ۶: ۲۲۱-۲۲۲ و ۷: ۱۱۵.

به شناخت غول و عنقا تشبیه نموده است» (صفی‌الدین، ۱۴۲۹: ۴۵-۴۶)؛ زیرا نویسندگان و دانشمندان یا اهل حل و عقد را بی‌نیاز از تعریف تصور کرده‌اند یا تنها به برخی از ویژگی‌های آن به صورت پراکنده، ناهمگون و چه بسا متفاوت اشاره کرده‌اند که اگر بگوییم تمام این ویژگی‌ها باید در مصداق «اهل حل و عقد» جمع باشد، یافتن چنین افرادی در هر عصر، گوهر نایب یا حداقل کمیاب خواهد بود. اگر بگوییم اشخاصی که هر کدام از این ویژگی‌ها را داشت، می‌تواند مصداق «اهل حل و عقد» باشد، در این صورت عنوان اهل حل و عقد خود عنوانی بی‌سر و ته خواهد شد که هر ناکسی می‌تواند مدعی اهلیت آن باشد. اگر بگوییم برخی از خصوصیات لازم است، تعیین ویژگی لازم از غیر لازم نیازمند استناد و استدلال است، کلام فقها از هر دو خالی است. استنباط و تبیین مستندات شرعی آن از منابع اسلامی فرصتی جداگانه می‌خواهد و فراتر از حد این تحقیق است.

درباره اینکه بیعت چه تعداد از اهل حل و عقد برای مشروعیت ولایت و خلافت امام ضروری است، اقوال متعددی گفته شده است. این اقوال را در یک روند حداکثری و حداقلی، می‌توان دسته‌بندی کرد که در ادامه فهرست‌وار به آن اشاره می‌شود:

۱. بیعت جمیع اهل حل و عقد یا حداقل رضایت جمیع اهل حل و عقد شرط است تا رضایت عمومی حاصل شود. در صورت تعدد کاندیدا، ملاک رأی اکثریت خواهد بود (نک: فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۲۸؛ ابن میزید حنبلی، ۱۴۳۲: ۵۹ و ۷۹-۸۰؛ مقدسی شافعی، ۲۰۰۴: ۲۷۴؛ الموسوعة الكويتية، ۶: ۲۲۱).

۲. بیعت چهل نفر از اهل حل و عقد (نک: قلقشندی، ۱۹۸۵: ۱: ۴۲).

۳. جماعتی از اهل حل و عقد بدون توجه به عدد خاص. مهم‌ترین نکته در این قول این است که تعداد بیعت‌کنندگان باید به اندازه‌ای باشد که قدرت امام با بیعت آنان تثبیت شود. پس تعداد بیعت‌کنندگان اهل حل و عقد باید زیاد باشد تا با بیعت آنان حاکمیت امام تثبیت شود و اگر تعدادشان اندک است، باید چنان قوی و قدرتمند باشند که با بیعتشان قدرت امام تثبیت شود (نک: ابن عابدین، ۱۴۱۲: ۱: ۴۵۹؛ غزالی، ۱۹۹۳: ۲۵۷-۲۵۸؛ جوبنی، ۱۴۰۱: ۶۹-۷۰؛ تفتازانی، ۲۰۱۱: ۳: ۴۷۰؛ کنانی حموی، ۱۴۰۸: ۵۳؛ الموسوعة الكويتية، ۶: ۲۲۱).

۴. بیعت پنج نفر از اهل حل و عقد (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۶-۷؛ ابن عابدین، ۱۴۱۲: ۱: ۴۵۹؛ قلقشندی، ۱۹۸۵: ۱: ۴۳؛ الموسوعة الكويتية، ۶: ۲۲۱).

۵. بیعت چهار نفر از اهل حل و عقد (نک: ابن سمنانی، ۱۴۰۴، ۱: ۷۰-۷۱؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۴۳).

۶. بیعت سه نفر از اهل حل و عقد (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۶-۷؛ ابن سمنانی، ۱۴۰۴، ۱: ۷۰-۷۱؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۴۳-۴۴).

۷. بیعت دو نفر از اهل حل و عقد (نک: ابن سمنانی، ۱۴۰۴، ۱: ۷۰-۷۱؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۴۳).

۸. بیعت یک نفر از اهل حل و عقد (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۶-۷؛ ابن سمنانی، ۱۴۰۴، ۱: ۷۰-۷۱؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۴۴؛ مقدسی شافعی، ۲۰۰۴، ۱۷۵؛ آمدی، ۱۴۲۴ (ب): ۳۲۳؛ تفتازانی، ۲۰۱۱، ۳: ۴۸۸-۴۸۹؛ جوینی، ۱۴۰۱: ۶۹-۷۰).

در چرایی تعدد اقوال، گفته شده است چون نص شرعی از جانب پیامبر ﷺ در باب خلافت و امامت نرسیده، هر کس می به اجتهاد خود، آن را به حکمی قیاس کرده است (خلافت، ۱۴۰۸: ۳۲). علاوه بر آن، در اولین بیعتی که بعد از پیامبر ﷺ صورت گرفت و در آن ابی بکر به خلافت رسید، تعداد بیعت کنندگان مجهول اند (جوینی، ۱۴۰۱: ۷۲).

از مجموع اقوال موجود درباره تعداد اهل حل و عقدی که بیعتشان برای مشروعیت ولایت امام ضروری است، بهترین گزینه همان قول اول است؛ ولی مشکل اساسی این قول، عدم تطابق آن با جریان خلافت خلفای راشدین است؛ لذا فقهای بزرگ اهل سنت در رد این دیدگاه به جریان بیعت ابی بکر استناد کرده و گفته اند ابی بکر منتظر ننشست تا مردم بر بیعت او اجماع کنند؛ بلکه در همان آغاز، کارش را شروع کرد و اوامر و نواهی خاص خویش را صادر نمود (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۶-۷؛ جوینی، ۱۴۰۱: ۶۷؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۴۲). باید گفت هیچ کدام از خلفای راشدین منتظر بیعت و رضایت تمام اهل حل و عقد در بلاد اسلامی نشدند و با بیعت همان هسته اولیه کارشان را شروع کردند.

قول دوم در وضعیت اضطراری می تواند روش معقولی باشد.

در قول سوم گفته شده از لفظ «جماعت» فهمیده می شود که بیعت یک نفر از اهل حل و عقد کافی نیست و بیعت کنندگان باید جمع باشد (مقدسی شافعی، ۲۰۰۴، ۱۷۵)؛ اما در مقابل، بسیاری تصریح کرده اند که اگر با بیعت یک نفر از اهل حل و عقد که مطاع باشد، شوکت و قدرت حاصل شود، حکومت و خلافت خلیفه مشروعیت خواهد یافت (نک: تفتازانی، ۲۰۱۱، ۳: ۴۷۰؛ غزالی، ۱۹۹۳: ۲۵۷-۲۵۸؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۴۲-۴۴).

بر فرض که بگوییم انتخاب یک نفر کافی نیست، بر اساس این قول انتخاب مثلاً سه نفر و چهار نفر و... از اهل حل و عقد در صورت که قدرتمند باشد، قطعاً می‌تواند سبب مشروعیت خلافت باشد. طبیعی است که در چنین حکومتی، قدرتمندان تأثیرگذار سیاست‌های دولت را بر اساس منافع خود خواهند چرخاند، نه مصالح مسلمین. چنین امری به انتخاب کردن و انتخاب شدن شباهتی ندارد؛ بلکه چرخاندن توپ سیاست در میدان چند قدرتمند و زورسالار خواهد بود.

اقوال بعدی نه تنها قابل دفاع نیست که به تعبیر عبدالرزاق سنهوری «بل از هناک من تبلغ به السخافة» (دیگر به مرحله پوچی رسیده است) (سنهوری، ۱۴۲۲: ۱۲۱). نامیدن چنین روشی به انتخاب، به شوخی بیشتر شبیه است تا به جدی.

نکته دیگر اینکه طریقه انتخاب اهل حل و عقد، برای تثبیت جایگاه خودش نیازمند دفاع از برتری خویش و نفی نظریه سنهوری است که مصداق کامل تر نظریه انتخاب اهل سنت است. اگر گفته شود چون در بیعت خلفای راشدین تنها اهل حل و عقد شرکت داشتند، پس باید تنها انتخاب اهل حل و عقد مشروعیت داشته باشد، سخن منطقی نیست؛ بلکه حتی توان اثبات مشروعیت خویش را نیز ندارد؛ چون مدعای اصلی اهل سنت آن است که از پیامبر ﷺ در این رابطه، راهنمایی و سخنی نرسیده، و صحابه هم که مشرع نیستند تا رفتار و گفتارشان مستند شرعی باشد. چنین نگاه تشبیتی و دفاعی تا آنجای که مطالعه شد، در کتب اهل سنت وجود ندارد.

بنابراین، بر اساس دیدگاه اکثریت قاطع اهل سنت که انتخاب اهل حل و عقد را موضوعی می‌دانند نه طریقی، می‌توان گفت مردم در انتخاب خلیفه هیچ نقشی ندارند. این طریقه با مدعای اصلی اهل سنت یعنی انتخاب امام توسط امت در مقابل نظریه انتصاب الهی، تطبیق نمی‌کند و نتیجه و محتوا با مدعا سازگار نیست. در حقیقت در مقابل انتصاب خداوند، انتصاب شخص، گروه و حزب خاص قرار دارد نه انتخاب مردم.

۲.۱. انتخاب خلیفه قبل

این شیوه مشروعیت بخشی به خلافت که از آن با عنوان استخلاف یا ولایت عهدی نیز یاد می‌شود، با فوت ابی بکر و جانشینی عمر بن خطاب آغاز شد. در این شیوه، خلیفه شخص دیگری را برای زمان بعد از خود به خلافت تعیین می‌کند (خیربیتی، بی تا: ۱۳۱؛ الموسوعة الكويتية، ۴۵: ۱۸۴). خلیفه می‌تواند یک نفر را جانشین خویش انتخاب کند؛ چنان که ابی بکر انجام داد یا چند نفر را برای این کار تعیین کند؛ چنان که عمر چنین کرد (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۹؛ فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۲۸؛ مقدسی شافعی،

۲۰۰۴: ۱۷۵ و ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ۱: ۴۵۹؛ جوینی، ۱۴۰۱: ۱۳۴ و ۱۴۵؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۴۹ و...). تعیین خلیفه توسط خلیفه قبل به دو صورت بیان شده، از مسلمات تاریخی است که دو خلیفه راشد چنین کردند و نیز از بدیهیات و مسلمات است که اهل سنت با استناد به فعل دو خلیفه راشد که با عدم اعتراض صحابه همراه بوده، این شیوه را در تعیین خلیفه تأیید کرده و مشروع دانسته‌اند.

بر اساس این شیوه، خلیفه می‌تواند به تنهایی، بدون مشورت با اهل حل و عقد و حتی بدون حضور شاهد، ولی عهد خویش را انتخاب کند. رضایت مردم و اهل حل و عقد، بعد از انعقاد ولایت‌عهدی به دلایل زیر اثری ندارد: الف. انتخاب خلیفه مقدم بر همه بوده، امر امام نافذ است؛ ب. مشروعیت خلافت عمر با تعیین ابی‌بکر صورت گرفت و رضایت صحابه در آن نقشی نداشت (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۹؛ جوینی، ۱۴۰۱: ۱۳۹؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۵۲؛ الموسوعة الكويتية، ۲۶: ۲۸۴)؛ ج. چون این بیعت در زمان حیات خلیفه «عقد» نیست، رضایت مردم و شاهد لازم نیست؛ بلکه عقد ولایت بعد از موت خلیفه محقق می‌شود (نک: فراء حنبلی، ۱۴۱۴، ۳۰-۳۱؛ ابن مبرد حنبلی، ۱۴۳۲، ۸۸).

تنها در صورتی که بین خلیفه و جانشین او رابطه پدری و فرزندگی وجود داشته باشد، برخی گفته‌اند خلیفه نمی‌تواند بدون اذن و مشورت با اهل حل و عقد، تنها پسر یا پدر و پسرش را به جانشینی انتخاب کند (نک: جوینی، ۱۴۰۱: ۱۳۵ و ۱۳۷؛ فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۳۱؛ ابن مبرد حنبلی، ۱۴۳۲: ۸۹؛ ماوردی، ۱۴۲۲: ۹؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۵۱-۵۲؛ الموسوعة الكويتية، ۲۶: ۲۸۵ و ۶: ۲۲۲-۲۲۳). با توجه به روند خلافت‌ها و حاکمیت‌هایی که در تاریخ اسلام وجود داشته و اختلافاتی که در چیستی و تعداد بیعت‌گندگان اهل حل و عقد گذشت، نظر این گروه هیچ تأثیر عملی در تعیین ولایت‌عهدی نداشته و در آینده نیز هیچ تأثیری نخواهد گذاشت.

البته برخی از نویسندگان متذکر شده‌اند بعضی به صورت مطلق بعد از انعقاد عقد ولایت‌عهدی، ظهور رضایت مردم و اهل حل و عقد را شرط می‌دانند. در این باره چند نکته در خود تأمل است:

اول. اینکه شرطیت رضا چه تأثیری در ولایت‌عهدی اعلام شده دارد؟ توضیح بیشتر در آثار نویسندگانی که متعرض مسئله شده‌اند دیده نمی‌شود.

دوم. از آن «بعض» اسم نمی‌برند.

سوم. اکثراً همان جا اظهار می‌کنند اصح این است که رضایت شرط نیست (نک: ماوردی، ۱۴۲۲، ۹؛ فراء حنبلی، ۱۴۱۴، ۳۰-۳۱؛ جوینی، ۱۴۰۱: ۱۳۹؛ قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۵۲؛ ابن مبرد حنبلی، ۱۴۳۲: ۸۸؛ الموسوعة الکویتیه، ۲۶: ۲۸۴).

بنابراین، در طریقه انتخاب خلیفه قبل، خواست و اراده اهل حل و عقد و مردم بی تأثیر، و نقش مردم در تعیین امام تقریباً صفر است. با توجه به همین مسئله، جمعی از نویسندگان معاصر اهل سنت که بیشتر همان طرفداران نظریه سنه‌وری هستند، می‌گویند مقصود از ولایت عهدی، کاندیدا کردن ولی عهد توسط خلیفه برای تصدی خلافت است. انتخاب خلیفه به صورت مطلق مشروط به خواست و اراده اهل حل و عقد یا مردم است و می‌گویند فقهای گذشته در چیستی ولایت عهدی دچار سوء برداشت شده‌اند (نک: سنه‌وری، ۱۴۲۲: ۱۳۰-۱۲۹؛ خلاف، ۱۴۰۸: ۶۳).

اگر این‌ها می‌گفتند که می‌توان تعیین جانشین را از ولی عهدی به کاندیدا کردن تنزل داد، بیشتر قابل پذیرش بود تا اینکه بگویند مقصود خلفای راشدین یا سلف از ولایت عهدی، کاندیدا کردن بوده است. این تنزل نه با اعتقادات اهل سنت سازگاری دارد و نه با واقعیت‌های میدانی و تاریخی. برخی نیز استخلاف را غیر از ولایت عهدی دانسته و می‌گویند استخلاف را چون خلفای راشدین انجام داده‌اند، پس مشروع است؛ اما ولایت عهدی چون خلاف رویه خلفای راشدین و ضد مصالح مسلمین است، غیر مشروع است (نک: عوده، ۱۴۱۸: ۱۵۹). روشن است تفاوت گذاشتن بین استخلاف و ولایت عهدی تنها بازی با الفاظ و فاقد استناد و استدلال لازم برای اثبات مدعاست.

اصل تعیین جانشین توسط خلیفه، چنان که گذشت، به عمل دو خلیفه راشد مستند است؛ اما برخی جزئیات دیگری که به این مسئله اضافه شده است، نه تنها در رفتار دو خلیفه راشد دیده نمی‌شود، بلکه عکس آن نیز گزارش شده است؛ ولی باز هم قاطبه علمای اهل سنت بر مشروعیت آن تأکید دارند. از جمله این امور می‌توان به مشورت نکردن با اهل حل و عقد و رضایت مردم اشاره کرد. در این بخش، فقها متأثر از خلفا و حاکمان هم‌عصر خودشان بودند، نه متأثر از سنت و سیره خلفای راشدین.

بنابراین بر اساس طریقه انتخاب خلیفه قبل، مردم در تعیین ولی عهد هیچ نقش و تأثیری ندارند و در مقابل انتصاب الهی حاکم، انتصاب امام توسط خلیفه قرار دارد نه انتخاب مردم.

۳.۱. تغلب

آخرین طریقه برای مشروعیت ولایت امام در فقه اهل سنت، «غلبه» و به تعبیر امروزی، حکومت‌های استبدادی و کودتایی است. این نوع حکومت وقتی مستقر شد، مشروعیت خویش را از قدرت خویش کسب می‌کند. جمله‌ای کوتاه و گویا از ابن حنبل مشهور شده که نشانگر مشروعیت قدرت تغلب از نگاه اهل سنت است؛ زیرا همین جمله بارها و بارها تکرار و بازنویسی شده است. وقتی از او پرسیده شد: زمانی که دو گروه برای گرفتن قدرت در تنازع هستند، نماز جمعه را باید با کدام گروه خواند؟ در جواب گفت: «الجمعة مع من غلب»؛ (نماز جمعه را باید به کسی اقتدا کرد که پیروز میدان است) (فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۲۷). این جمله ابن حنبل برگرفته از رفتار عبدالله بن عمر در زمان واقعه حره در مدینه منوره است: در هنگام قیام مردم مدینه علیه یزید بن معاویه، ابن عمر نماز جمعه را در مدینه برپا کرد و گفت: «نحن مع من غلب»؛ (ما با پیروز میدانیم) (فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۲۷).

از نظر تاریخی، این طریقه از زمانی وارد فقه اهل سنت شد که معاویه بن ابی سفیان با غلبه و زور حکومت را تصاحب کرد؛ چون با هیچ‌کدام از دو طریق دیگر که تا آن زمان برای مشروعیت خلافت تدوین و بیان شده بود، سازگاری نداشت؛ لذا مشروعیت طریق غلبه و استیلاء نیز در فقه اهل سنت راه باز کرد و یکی از شیوه‌های مشروع کسب قدرت شد (نک: قلمونی حسینی، بی تا: ۵۱-۵۲؛ صالح، ۱۴۲۷، ۱: ۱۰۶). البته برخی ریشه‌های آن را به زمان حکومت عثمان بن عفان بازگردانده‌اند که در زمان معاویه تبدیل به نهال و درخت شده است (نک: عوده، ۱۴۱۸: ۱۶۸).

مشروعیت حکومت‌های تغلبی تنها از باب اضطرار و معطل‌نماندن احکام شرعی و جلوگیری از خشونت و خون‌ریزی، در فقه اهل سنت پذیرفته شده و خروج و قیام علیه حکومت تغلبی به این دلیل که ضرر خروج علیه ظالم به مراتب بیشتر از وجود حکومت ظالم و تغلبی است، حرام معرفی شده است (نک: قلمونی حسینی، بی تا: ۴۵؛ الموسوعة الكويتية، ۶: ۲۲۱ و ۶: ۲۲۴)؛ لذا بسیاری از فقهای اهل سنت حکومت تغلبی را حکومت اضطراری نام نهاده‌اند (نک: قلقشندی، ۱۹۸۵، ۱: ۵۸؛ قلمونی حسینی، بی تا: ۴۳-۴۴). عنوان اضطرار می‌رساند که باید مسلمانان تلاش کنند تا وضعیت جامعه اسلامی را از این حالت ضرورت خارج کنند و با فشارهای سیاسی و اجتماعی و... امام متغلب را آهسته و پیوسته منقاد و مطیع امور دینی گردانند تا انتخاب خلیفه از طریق طبیعی و دینی خویش صورت بگیرد. برای همین، حکومت تغلبی به «اکل میته و گوشت خوک» تشبیه شده است (نک: قلمونی حسینی، بی تا: ۴۵) که

مسلمانان باید هرچه سریع‌تر از آن وضعیت خارج شوند. اما متأسفانه از زمان آغاز حکومت تغلبی تا عصر حاضر، همواره مهم‌ترین و رسمی‌ترین شیوه رسیدن به قدرت، همین شیوه تغلب بوده است.^۱ برای همین، شهید عبدالقادر عوده حکومت تغلبی را به‌صورت کلی مردود اعلام کرده، سرنگون کردن متغلب با هر هزینه‌ای را واجب شمرده، اصل فتنه را مشروعیت متغلب دانسته و فقهای گذشته را برای به‌رسمیت‌شناختن چنین رسم غلطی سرزنش می‌کند (نک: عوده، ۱۴۱۸: ۱۶۹-۱۷۱). سنه‌وری نیز با بررسی نکردن مشروعیت تغلب، به‌صورت ضمنی مشروعیت آن را مردود دانسته است (نک: سنه‌وری، ۱۴۲۲: ۱۲۹-۱۳۸).

در این روش هیچ انتخابی در مقابل «انتصاب الهی حاکم» قرار ندارد؛ بلکه آنچه در مقابل «انتصاب الهی امام» قرار دارد، زور است و ظلم است و طغیان و بس.

۱. در فقه اهل سنت دو تصویر از تغلب برای کسب قدرت ترسیم شده است:

یک. شخصی با قوه قهریه، مانند کودتا یا تهاجم، حاکمیت را در اختیار بگیرد. در چنین حکومتی، تنها زور و ظلم است که پایه‌های حکومت را مستحکم ساخته، در روند استقرار و استمرار حکومت نقش اساسی دارد (فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۲۸؛ قلمونی حسینی، بی‌تا: ۴۵). به‌تصریح فقها در این نوع تغلب هیچ کدام از شروط معتبر برای امام، در متغلب لازم نیست (نک: ابن میرد حنبلی، ۱۴۳۲: ۷۹؛ کنانی حموی، ۱۴۰۸: ۵۵؛ قلمونی حسینی، بی‌تا: ۴۸؛ عباس، ۱۴۱۹: ۱۵۰-۱۴۹).

دو. فردی برای کسب مشروعیت، اهل حل و عقد را با خود همراه می‌سازد تا حکومتش را تأیید کند؛ اما چنین فردی که می‌خواهد حاکمیت را تصاحب کند، شروط معتبر در فقه برای کسب مقام امامت را ندارد. بر اساس شریعت، چنین کسی نباید به قدرت برسد؛ اما با همراهی جمعی از اهل حل و عقد قدرت را تصاحب می‌کند. چنین حاکمی نیز در فقه اهل سنت به‌عنوان امام تغلب شناخته می‌شود (نک: قلقشنندی، ۱۹۸۵، ۱: ۵۸؛ قلمونی حسینی، بی‌تا: ۴۳-۴۴). این شیوه که در میان سلسله‌های حاکمیتی در عالم اسلامی در طول تاریخ، طریقه اصلی کسب قدرت بوده و است، با توجه به امرای خائن و عالمان درباری برای افرادی که آز قدرت دارند، آسان‌ترین راه است.

شایان ذکر است تصویر اول مصداق یقینی حکومت تغلبی است؛ اما در تصویر دوم، احناف با دیگر مذاهب در برخی صور اختلاف نظر دارند؛ چون در فقه اهل سنت برای خلیفه و امام شروطی بیان شده و وجود این شروط برای صحت انعقاد عقد بیعت امام ضروری و در مشروعیت ولایت امام تأثیرگذار است. در ترتیب و شمارش این شروط اختلاف موجود است (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۶؛ جوینی، ۱۴۰۱: ۹۰-۹۱؛ خلافت، ۱۴۰۸: ۶۱-۶۲؛ فراء حنبلی، ۱۴۱۴: ۲۴؛ قلقشنندی، ۱۹۸۵، ۱: ۴۱؛ قلمونی حسینی، بی‌تا: ۲۶؛ خیربیتی، بی‌تا: ۱۱۹؛ کنانی حموی، ۱۴۰۸: ۵۱؛ الموسوعة الكويتية، ۶: ۲۱۹-۲۱۸). «بلوغ، حریت، ذکوریت، عدالت، علم و اجتهاد، سلامت حواس، تدبیر، شجاعت و قرشی بودن» از جمله شروطی است که در کتاب‌های اهل سنت برای خلیفه لازم دانسته شده است. حنفی‌ها از جمله این شروط، شرط «عدالت و اجتهاد» را پذیرفته‌اند و درباره شرط «بلوغ» نیز اختلاف نظر دارند (نک: ابن عابدین، ۱۴۱۲، ۱: ۵۴۸؛ غزنوی حنفی، ۱۹۹۸: ۲۷۲؛ خیربیتی، بی‌تا: ۱۲۵؛ قلمونی حسینی، بی‌تا: ۲۶؛ سنه‌وری، ۱۴۲۲: ۱۱۳؛ الموسوعة الكويتية، ۶: ۲۱۹). این نگاه فقه حنفی (پذیرش امامت فاسق و غیرمجتهد) خلاف دیدگاه تمام مذاهب اسلامی است؛ بر همین اساس اگر آن شرط مفقود، «عدالت» یا «اجتهاد» باشد، بر اساس نگاه باقی اهل سنت، چنین حکومتی تغلبی است؛ اما بر مبنای فقه حنفی، چون این دو شرط جزء شروط صحت خلافت نیست، این نوع حکومت، حکومت مشروع دینی خواهد بود نه حکومت تغلبی.

بنابراین در نظریه اکثریت، در تقسیم‌بندی کلی و در مقابل نگاه شیعی که بر انتصاب امام تأکید می‌کند، بر «انتخاب امام» انگشت گذاشته‌اند؛ اما وقتی وارد مباحث می‌شویم، ارزش رأی و انتخاب مردم در آن بسیار ناچیز می‌شود.

شایان ذکر است از آنجا که اهل سنت مدعی هستند نصی از قرآن و سنت درباره حکومت اسلامی و راه‌های مشروعیت ولایت امام وجود ندارد، رفتار و گفتار صحابه را مهم‌ترین مستند مشروعیت دیدگاه خویش دانسته، مشروعیت روش‌های بیان‌شده را به‌علت تجویز آن توسط صحابه قطعی دانسته‌اند. در همین زمینه، می‌بینیم فقه اهل سنت در تبیین ساختار و قالب حکومت و امور حکومتی، همواره دنبال کاروان خلافت سیر کرده، در هر مسیری که خلیفه گام نهاده است، فقه نیز به دنبال یافتن توجیه شرعی برای آن اقدام بوده است. یعنی همواره فقه اهل سنت در امور حکومتی، در مقابل عمل انجام‌شده قرار گرفته است. از جهت تاریخی، «دنبال‌روی فقه در مسیر پیموده‌شده خلفا»، نسبت به نظریات مطرح‌شده برای مشروعیت ولایت امام، عیان و مشهود دیده می‌شود (نک: جوینی، ۱۴۰۱ق، ۱۳۴). لذا نظریه‌ها و روش‌های مشروعیت‌بخشی ولایت امام در فقه اهل سنت بعد از شکل‌گیری هر حکومت و حاکمیتی، بر همان اساس، متولد شده، پا به عرصه وجود می‌گذارد. حتی فراتر از آن، عمل خلیفه به‌عنوان مستند شرعی معرفی شده است. این مستندسازی به دوره خلفای راشدین اختصاص ندارد؛ بلکه حتی از عملکرد برخی از خلفای اموی و عباسی با این توجیه که فقهای اسلامی در برابر آن سکوت کرده‌اند، با عنوان مستند حکم شرعی در امور حکومتی یاد می‌شود (نک: ماوردی، ۱۴۲۲: ۱۳-۱۴).^۱

۲. نظریه سنه‌وری

طبق بررسی، عبدالرزاق سنه‌وری (وفات ۱۹۷۱)، حقوق‌دان مصری که از او به‌عنوان پدر حقوق موضوعه و قوانین کشورهای عربی یاد می‌شود، اولین دانشمندی است که این نظریه را ابراز کرده است؛ لذا ما این دیدگاه را «نظریه سنه‌وری» می‌نامیم.

۱. این نویسنده در ادامه، به تعیین ولی عهد از طرف هارون الرشید که به ترتیب سه فرزندش امین، مأمون و مؤتمن را ولی عهد نصب کرد، استناد کرده و برای مشروعیت عزل ولی عهد دوم و سوم توسط ولی عهد اول بعد از رسیدن به خلافت، رفتار منصور عباسی را مستند شرعی معرفی می‌کند. در صورتی که خلیفه چند نفر را ولی عهد معرفی کرده، اما ترتیب را مشخص نکرده باشد، ایشان می‌گوید: «اهل اختیار می‌توانند از همان افراد مشخص شده یکی را اختیار کنند؛ اما حق ندارند که غیر از آن افراد را اختیار کنند»؛ چون «لَأَنَّ الْعَهْدَ نَصٌّ لَا يُسْتَعْمَلُ إِلَّا بِمَنْعِ عَدَمِهِ». در حالی که مقصود از «نص» همان خلیفه است نه «نصوص» اسلامی!

سنه‌پوری در تلاش است اثبات کند که منشأ مشروعیت ولایت امام، «خواست، اراده و انتخاب مردم» است، نه انتخاب اهل حل و عقد یا انتخاب خلیفه حاضر؛ یعنی دو روشی که دانشمندان اهل سنت بر آن مُصر هستند. می‌دانیم که اجماع و اتفاق مردم در چنین اموری نوعاً محقق نمی‌شود؛ لذا سنه‌پوری رأی اکثریت را، راه رسیدن به حکومت مشروع قانونی معرفی کرده است. او و طرفدارانش برای اینکه اثبات کنند منشأ مشروعیت حکومت خلیفه و امام رأی و انتخاب مردم است، بر امور زیر تأکید می‌کنند:

یک. سنه‌پوری انتخاب اهل حل و عقد و انتخاب خلیفه قبل را که دو روش مسلم و قطعی در میان اهل سنت برای مشروعیت ولایت امام است و از صدر اول تا زمان معاصر در فقه اهل سنت سایه گسترانده است، نتوانسته کاملاً نادیده بگیرد؛ لذا ضمن تعدیل آن، تلاش کرده نقش انتخاب اهل حل و عقد و انتخاب خلیفه قبل را در مشروعیت ولایت امام کم‌رنگ و کم‌اهمیت جلوه دهد؛ برای همین، سنه‌پوری آن را در حد کاندیدا کردن تنزل داده و می‌گوید اهل حل و عقد و خلیفه فقط کاندیدای مدنظر خویش را معرفی می‌کنند؛ همان گونه که هر گروهی دیگر نیز می‌توانند کاندیداهای خویش را معرفی کنند. لذا مشروعیت خلیفه با بیعت عمومی که امروزه با انتخابات شکل می‌گیرد، تحقق پیدا می‌کند نه با معرفی کاندیدا توسط اهل حل و عقد یا خلیفه موجود (سنه‌پوری، ۱۴۲۲: ۱۲۸). برای اثبات این مدعا سنه‌پوری و طرفدارانش، مشروعیت بیعت خلفای راشدین را به بیعت عمومی با خلفا گره زده و بیعت چند نفر محدود را که در آغاز با خلفای راشدین بیعت کردند، موجب مشروعیت خلافت آنان نمی‌داند (سنه‌پوری، ۱۴۲۲: ۱۲۱-۱۲۲؛ جاد، بی تا: ۲۱-۲۶). بر همین اساس می‌گویند: «خلافت ابی بکر در سقیفه، حاکمیت عمر با نصب ابی بکر، و یا امامت عثمان با بیعت اهل شورا مشروعیت نیافته، بلکه این مرحله، مرحله کاندیداشدن و کاندیدا کردن بوده و مردم با بیعت عمومی شان به حاکمیت خلفا مشروعیت بخشیده‌اند» (سنه‌پوری، ۱۴۲۲: ۱۲۹-۱۳۰؛ عوده، ۱۴۱۸: ۱۴۹-۱۵۳ و ۲۲۴-۲۲۵؛ صلابی، ۱۴۳۱: ۵۵؛ احمد جاد، همان؛ طعیمة، ۲۰۰۵: ۲۳۱-۲۳۳؛ غیلون - العوا، ۱۴۲۲: ۱۰۷). در جواب اینکه فقهای اهل سنت از بیعت همان چند نفر محدود مشروعیت فهمیده‌اند، نه کاندیدا کردن، می‌گویند: «این یک برداشت و فهمی غلط از جریانات آغازین بیعت با خلفای راشدین است که باید از آن گذر کرد».

دو. طرفداران این نظریه تأکید دارند بیعت مردم باید با اراده‌شان باشد و بیعت با اکراه و اجبار اعتبار ندارد. در بیعت با خلفای راشدین هیچ‌گونه اکراهی نبوده و مردم با میل و رغبت خویش بیعت کردند.

سه. این‌ها تأکید دارند اساس معرفی نامزدان ریاست و خلافت، با شور و مشورت است. کسانی که در صدد معرفی کاندیدا هستند، باید با اهل نظر مشورت کنند (نک: الموسوعة الكويتية، ۲۶: ۲۸۰-۲۸۱؛ صلابی، ۱۴۳۱: ۵۴ و ۱۴۶-۱۴۷ و ۱۵۰؛ المهدی، بی‌تا: ۲۹). برخی در قصه شورا و مشورت چنان پیش رفته‌اند که حتی خلقت بشر را آغشته با مشورت معرفی کرده و می‌گویند: «خداوند در خلقت انسان با ملائکه مشورت کرد تا از این طریق، مشورت در نهاد انسان ریشه دواند و تثبیت شود» (صلابی، ۱۴۳۱: ۶-۷). علت تأکید بر شورا و مشورت این است که بگویند اگر خلیفه‌ای بدون شورا و مشورت برگزیده شود، مشروعیت او محل ابهام خواهد بود؛ لذا طرفداران نظریه سنه‌وری مصداق عینی نظریه‌شان را خلافت خلفای راشدین دانسته و نوعاً حکام بعدی را تخطئه کرده و تصریح دارند بعد از خلفای راشدین تا عصر حاضر، این روش برای گزینش امام و رئیس جامعه اسلامی متروک بوده که باید دوباره احیا شود (نک: سنه‌وری، ۱۴۲۲: ۱۲۱-۱۲۴؛ ابن میرد حنبلی، ۱۴۳۲: ۸۴؛ کواکبی، ۱۴۰۲: ۱۹۵؛ عوده، ۱۳۹۷: ۱۰۹؛ جاد، بی‌تا: ۲۵-۲۶).

چهار. طرفداران این نظریه در عین اینکه بر انتخاب امام توسط رأی و انتخاب مردم تأکید دارند، انتخاب امام توسط مردم را الهامی از جانب خداوند دانسته، مدعی می‌شوند خداوند مسلمانان را به حال خود رها نکرده، بلکه به کمک اجماع امت و گزینش امام از طریق انتخاب، حکومت مردم را به مسلمانان بخشیده است. یا تلاش نموده‌اند که خلافت را به خلافتی که خداوند در آغاز خلقت برای انسان ذکر کرده (بقره: ۳۰) یا خلافت حضرت داوود (ص: ۲۶) ربط دهند و انتخاب خلیفه را الهام الهی معرفی کنند (نک: سنه‌وری، ۱۴۲۲: ۶۹ و ۵۰-۵۱؛ عوده، ۱۳۹۷: ۱۸-۳۳ و ۷۰-۷۳ و ۱۰۲؛ عوده، ۱۴۱۸: ۱۸-۲۰ و ۶۷ و ۹۸).

این نظریه در مقابل نظریه اکثریت اهل سنت با هر سه زیرشاخه‌اش از مزیت‌های زیر برخوردار است:

۱. نظریه سنه‌وری با نظریه انتخاب اهل سنت که در مقابل نظریه انتصاب الهی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام مطرح شده، تطابق کامل دارد؛ یعنی این نظریه کامل‌ترین مصداق نظریه انتخاب امام در فقه اهل سنت است. به تعبیر دیگر، مدعا با محتوا سازگار است.

۲. نظریه سنه‌پوری با ارزش‌ها و حقوق انسانی که در عصر حاضر، جامعه بشری با استفاده از تجربیات بشری به آن رسیده نیز مطابقت دارد. در حقیقت باید گفت دانشمندان مسلمانی که به دنبال چنین فهمی از مفاهیمی مانند بیعت، شورا و امت واحد برآمده‌اند، متأثر از ارزش‌های امروزی جوامع دموکراتیک به چنین تلقی و برداشتی رسیده‌اند.

۳. تطبیق این نظریه در جهان اسلام، در مرزهای جغرافیایی یک کشور اسلامی با توجه به اینکه اکثر بلاد اسلامی گرفتار حاکمان مستبد و مادام‌العمر هستند، گام مهم و روبه جلو خواهد بود.

با این حال، نظریه سنه‌پوری کاستی‌های فراوانی نیز دارد، در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. نظریه سنه‌پوری تا کنون به انسجام نرسیده و با تضادهای درونی خویش کنار نیامده است؛ لذا بسیاری از نویسندگان معاصر اهل سنت که مشروعیت ولایت امام را مبتنی بر خواست مردم معرفی می‌کنند، مرزبندی خاصی بین این نظریه و طریقه انتخاب اهل حل و عقد ارائه نمی‌دهند و برخی نقاط اختلافی دیگر، از قبیل دائمی یا زمان‌مند بودن نیز در بیان این نویسندگان موجود است.^۱

۲. بیشتر طرفداران نظریه سنه‌پوری، نویسندگان معاصر اهل سنت و نواندیشان دینی هستند که کمتر ارتباطی با فقه اهل سنت دارند؛ زیرا فقهای اهل سنت آرا و نظراتشان موجود است. این نظریات تحمل چنین برداشتی را ندارد؛ بلکه تمام‌قد در تقابل با آن است. همان گونه که آرای دانشمندانی چون شریعتی، سروش و شبستری را به‌رغم شیعه‌بودنشان، نمی‌توان منتسب به فقه اهل بیت (علیهم‌السلام) دانست، آرای دانشمندانی چون عبدالرزاق سنه‌پوری و عبدالقادر عوده را نیز نمی‌توان به فقه اهل سنت منتسب دانست. در این بین، فقهای مشهوری مانند عبدالوهاب خلافت (خلافت، ۱۴۰۸: ۶۳) نیز از چنین ایده‌ای طرفداری کرده‌اند؛ اما آنان تا کنون در اقلیت مطلق هستند.

۳. اینکه مدعیان این نظریه اعلام خلافت خلیفه اول در سقیفه، اعلام خلافت خلیفه دوم توسط ابی‌بکر و اعلام خلافت خلیفه سوم توسط عبدالرحمن و شورا را موجب مشروعیت آن ندانسته و آن را تنها در حد کاندیداکردن تنزل داده‌اند، نه با فقه

۱. برای اطلاع از اختلافات موجود دربارهٔ جهات مختلف این نظریه، به کتاب‌های زیر می‌توان مراجعه کرد: سنه‌پوری، ۱۴۲۲: ۱۲۹-۱۳۸؛ عوده، ۱۴۱۸: ۹۹، ۱۴۶ و ۱۶۹-۱۷۱؛ همو، ۱۳۹۷: ۳۴ و ۱۰۳؛ غیلون و العوا، ۱۴۲۴: ۱۰۹-۱۱۳).

اهل سنت سازگاری دارد، نه با واقعیت‌های میدانی بیعت با خلفا. باورهای جامعهٔ اهل سنت در گذشته و عصر حاضر تحمل چنین برداشتی را ندارد؛ چون در این صورت حداقل باید حکومت خلیفهٔ اول را حکومت تغلب معرفی کنند که چنین کاری جزء محالات است؛ زیرا:

الف. با مراجعه به تاریخ اسلامی متوجه می‌شویم هم در سقیفه و هم در مسجد، بیعت با ابی‌بکر همراه با تنش‌های لفظی و فیزیکی شدید بوده است. گزارش‌های از این تنش‌ها که توسط تاریخ‌نگاران اهل سنت در اختیار ما قرار گرفته، موجود است (مستندات آن اندکی بعد بیان خواهد شد).

ب. به‌استناد سخن عمر، خلافت ابی‌بکر با بیعت و همراهی بنی‌اسلم پا گرفته است (نک: طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۲۲؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۳۱). اگر فشار سیاسی، نظامی و روحی بنی‌اسلم نبود، شاید جهان اسلام شاهد حوادث و جریان‌های دیگری بود.

ج. در طول تاریخ نیز بحث کاندیدا کردن مطرح نبوده است؛ برای همین، مردم را مجبور به بیعت می‌کردند. داستان یزید با امام حسین علیه السلام و ابن‌زبیر، دو نمونهٔ بارز آن است. در زمان معاصر نیز در قصهٔ حکم‌رانی جامعهٔ اهل سنت که غالباً نیز نظام‌های شاهی است، تعیین ولیعهد و جانشین توسط پادشاه به‌معنای کاندیدا کردن نیست؛ بلکه پادشاه و رئیس جامعهٔ امام بعدی را انتخاب می‌کند نه کاندیدا.

۴. در این نظریه روی اجماع و بیعت بدون اکراه تأکید فراوان شده و آن را به ماجرای بیعت خلفای راشدین مستند می‌کنند؛ اما طبق گزارش تاریخ‌نگاران خود اهل سنت، بیعت با خلیفهٔ اول همراه با تنش و مجادلات فراوان بوده است:

- گفت‌وگوهای شدید حباب بن منذر^۱ با عمر بن خطاب در سقیفه (نک: ذهبی، ۱۴۱۳، ۳: ۶-۸؛ طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۰۶؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۲۷-۳۳۱؛ ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۲۴-۲۵؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ۲: ۴۸۸؛ ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۴۶)؛
- استفاده از حربۀ اختلافات ریشه‌دار اوس و خزرج در سخنرانی ابی‌بکر

۱. حباب بن منذر چنان که در وصف او گفته شده، جزو اصحاب «ذو رأی» بود. به‌تعبیر امروزی‌ها «استراتژیست» بود. مرد آینده‌نگری که آیندهٔ انصار و قریش را مشهود می‌دیده؛ لذا شدیدترین حمله‌ها به ابی‌بکر و همراهانش از جانب او گزارش شده است. او در گفتار چنان دور نگرسته که گویا قضیهٔ حزه را جلو چشم خویش می‌دیده. وقتی ابی‌بکر می‌پرسد از ما می‌ترسید؟ می‌گوید: «از تو نه؛ اما از کسانی که بعد از تو می‌آیند، باید ترسید.» «قال أبو بکر: أمتنا تخاف یا حباب؟ قال: ليس منك أخاف و لكن ممن یجیء بعدك، قال أبو بکر: فإذا كان ذلك كذلك. فالأمر إلیك و إلی أصحابك ليس لنا عليك طاعة، قال الحباب: هیهات یا أبا بکر. إذا ذهب أنا و أنت، جاءنا بعدك من یسومنا الضمیم» (ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۲۷).

در سقیفه برای دور کردن اوسیی‌ها از کنار سعد خزرجی (نک: ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ۲: ۴۸۸؛ خلاّف، ۱۴۰۸، ۳۲) و در نهایت، حمله بر حباب بن منذر و اسیر کردنش (نک: ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۲۶-۲۷)؛

- تهدیدشدن ابی‌بکر و همراهانش از جانب سعد بن عبادۀ به اخراج از مدینه (نک: ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۲۶-۲۷)؛
- زیرپاکردن بدن رنجور و مریض سعد بن عبادۀ و حتی دستور قتل سعد توسط عمر و حمله بر سعد که ابی‌بکر مانع درگیری بیشتر شد و جلو عمر را گرفت (نک: ذهبی، ۱۴۱۳، ۳: ۶ و ۸ و ۱۱؛ طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۰۶ و ۳: ۲۲۲-۲۲۳؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۲۸؛ ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۲۷؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ۲: ۴۸۸؛ ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۴۶)؛
- امتناع برخی از انصار از بیعت با ابی‌بکر در سقیفه در حالی که می‌گفتند ما تنها با علی بیعت می‌کنیم (نک: طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۰۲؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۲۵)؛
- بیعت‌نکردن امام علی (علیه‌السلام)، عباس، زبیر و بنی‌هاشم که از مشهورات مستند تاریخی است (نک: ابن‌اثیر جزری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۳۱؛ ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۲۸)؛
- حمله بر خانۀ علی و فاطمه که بنی‌هاشم با جمعی دیگر از جمله طلحه، زبیر و جمعی از مهاجرین به دور علی جمع شده بودند (نک: طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۰۲)؛
- حمله بر زبیر و شکستن شمشیرش (نک: ذهبی، ۱۴۱۳، ۳: ۱۲-۱۲؛ ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۲۸؛ طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۰۳؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۲۵؛ ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۰۷، ۵: ۳۰۲)؛
- تهدید به آتش‌زدن خانۀ فاطمۀ زهرا (س) توسط عمر (نک: ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۳۰)، آوردن علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام و بنی‌هاشم نزد ابی‌بکر (نک: ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۳۰، ۱: ۲۸-۲۹) و تهدید به قتل علی بن ابی‌طالب (نک: ابن‌قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰، ۱: ۳۰-۳۱)؛
- آمدن ابی‌سفیان نزد عباس و علی برای هم‌پیمانی علیه ابی‌بکر (نک:

طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۰۹؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۲۵-۳۲۶؛

- مخالفت و بیعت نکردن سعد بن عباد، رئیس انصار، با ابی بکر تا آخر عمرش (نک: طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۲۲-۲۲۳؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۳۱؛ ابن قتیبۀ دینوری، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۲۷-۲۸؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸، ۲: ۴۸۸).

گزارش‌های بالا بخش‌هایی از قصهٔ سقیفه است که در لابه‌لای اوراق منابع تاریخی اهل سنت محفوظ مانده و روایت شده است. قطعاً قضایای دیگری نیز بوده که در تاریخ گزارش نشده است. در چنین وضعیتی است که سخنان عمر که می‌گوید «با پیوستن بنی‌اسلم به پیروزی یقین نمودیم» یا «با بیعت اسلم قوی شدیم» (نک: طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۲۲؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۸۵، ۲: ۳۳۱) معنا پیدا می‌کند.

با پیوستن بنی‌اسلم که به‌ظاهر نیروی قهاری بودند، ورق برگشت؛ یعنی بدون فشار بنی‌اسلم، امیدی به پیروزی ابی بکر نبود. روایتی را ابن ابی‌الحدید از براء بن عازب در کیفیت جریان بیعت مردم با ابی بکر هنگامی که از سقیفه به سمت مسجد می‌آمدند، نقل می‌کند که ارباب، خشونت و تهدید برای بیعت با ابی بکر به‌خوبی در آن ترسیم شده است (نک: ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴، ۱: ۲۱۹).

وقتی جریانات بزرگ و قوی مانند انصار، بنی‌هاشم و بنی‌امیه مخالف بیعت با ابی بکر بودند، با توجه به تعلل در حرکت جیش اسامه و با توجه به سرعت عمل و استفاده از ابزارهای موجود برای برگرداندن ورق به نفع خویش و... همه نشانگر طرحی آماده از قبل است که با هوشیاری تمام اجرا می‌شود.

در یک گزارش عجیب در سقیفه و در حین تنش‌ها و مجادلات و قبل از بیعت با ابی بکر، ابی بکر به عمر دستور می‌دهد که خودش را کنار بکشد و ساکت شود. عمر می‌گوید: «لا اعصی خلیفه النبی فی یوم مرتین» (در یک روز دوبار با خلیفهٔ رسول خدا مخالفت نمی‌کنم) (طبری، ۱۳۸۷، ۳: ۲۰۳)؛ در مسجد هنگامی که عمر می‌گفت پیامبر ﷺ عروج کرده و باز خواهد گشت، ابی بکر از او خواست که ساکت شود؛ ولی او ساکت نشد و همچنان به تهدید کردن ادامه می‌داد.

با توجه به این گزارش‌ها، اصل اجماعی بودن و غیراکراهی بودن بیعت خلیفهٔ اول محل تأمل است. پس نمی‌توان بر پایهٔ آن بنایی ساخت و آن را مبنای مشروعیت حکومت اسلامی دانست.

۵. هر چند بیعت در صدر اسلام مورد تأیید شریعت بود، بیعت همواره برای نصب خلافت و کسب مشروعیت نبود؛ بلکه در برخی مواقع، مانند بیعت رضوان و بلکه در

تمام بیعت‌هایی که با پیامبر ﷺ صورت گرفته، سخن از کسب مشروعیت نیست. پس بیعت یک مفهوم عام است و تنها در برخی موارد می‌تواند برای کسب مشروعیت باشد. بنابراین، بر اساس فقه اهل سنت، کسب مشروعیت اختصاص به بیعت ندارد و بیعت هم تنها برای کسب مشروعیت نیست. پس در هر بیعتی، قضیه از دو طرف نیازمند اثبات است: الف. کسب مشروعیت مختص به بیعت است؛ ب. بیعت انجام شده تنها برای مشروعیت بخشی صورت گرفته است.

۶. سنه‌وری و طرف‌دارانش می‌گویند که خداوند به صحابه و مسلمانان بیعت با ابی‌بکر را الهام کرده و این الهام و این بیعت را آیات تنصیص خلافت و امامت تأیید می‌کند (نک: سنه‌وری، ۱۴۲۲: ۵۰ و ۶۹؛ عوده، ۱۳۹۷: ۱۸-۳۳ و ۷۰-۷۳؛ عوده، ۱۴۱۸: ۶۷). باید گفت چنین مستندسازی و رنگ دینی دادن به چنین بیعتی، اگر برای کسی پذیرفتنی باشد و نصب امام از جانب خداوند توسط پیامبر ﷺ قابل‌باور نباشد، هم عجیب است و هم یک بام و دو هوا! خداوند اگر می‌خواست به مردم طریقه حکومت و حاکمیت را بیاموزد، چطور بر پیامبرش وحی نکرد که بعد از او به صحابه الهام کرد؟ این‌گونه تبیین‌ها در بیان طرف‌داران نظریه انتخاب و بیعت مردم، با نظریه انتصاب الهی امام که در فقه اهل بیت ﷺ مطرح شده، بیشتر تناسب دارد تا نظریه انتخاب بشری امام که اهل سنت گفته‌اند.

۷. شورا و مشورت در این نظریه بر اساس تبیین طرف‌دارانش عمود اصلی نظریه انتخاب امام است (نک: عوده، ۱۳۹۷: ۹۷-۹۸). آنان با استناد به آیات و روایات شورا و حتی چنگ‌زدن به مستندات که هیچ ربطی به شورا ندارد (نک: صلابی، ۱۴۳۱: ۶-۷) می‌کوشند نظریه انتخاب امام را مشروع و مستدل کنند.

باید گفت که همه این مستندات تنها در رابطه با اصل مشروعیت و مزایای شور و مشورت است؛ اما اینکه بخواهیم با استناد به این آیات و روایات، مجلس خاصی را مصداق شورا، و آرا و نظرات اعضای آن شورا را الزامی معرفی کنیم که طرف‌داران نظریه سنه‌وری به دنبال آن هستند (همان: ۱۷۵) تا این مجلس، به قدر امکان خلیفه را کنترل کند تا خلیفه مطلق‌العنان نباشد، این آیات و روایات چنین تحمیلی را بر نمی‌تابد. مستندات شرعی شورا و مشورت همان گونه که نافی مجلس و مجموعه نیست، مثبت آن نیز نمی‌باشد. خلاصه آنچه را که ادله شورا اثبات می‌کند، باورمندان به نظریه سنه‌وری دنبال آن نیستند و آنچه را که این‌ها می‌خواهند اثبات کنند، با ادله و مستندات شورا قابل نفی و اثبات نیست.

نتیجه اینکه تخطئه فهم و برداشت فقهای گذشته اهل سنت از جریان بیعت خلفای راشدین نادرست است. در جریان بیعت خلفا در طول تاریخ اسلامی سخنی از نامزدکردن و کاندیداکردن نبوده است. این برداشت متأخر از قضایای متقدم، برداشتی اشتباه و تحمیل بر قضایای شرعی و تاریخی است. اگر طرفداران این نظریه بخواهند برای اثبات آن بر اساس فقه اهل سنت گام بردارند، باید روی گزینه‌های دیگر متمرکز شوند. ضمن قبول روش‌های بیان شده توسط سلف، شیوه‌های دیگری را که مطابق شرع و متناسب با مقتضیات عصر جدید و متضمن مصالح مسلمین باشد، ارائه کنند. حداکثر می‌توان روش‌های بیان شده را به‌روز ندانست و خلاف مصالح مسلمین در جهان معاصر معرفی کرد؛ اما نمی‌توان توسط فقه اهل سنت از آن سلب مشروعیت کرد.

یکی از گزینه‌هایی که می‌تواند برای اثبات نظریه سنه‌پوری کارآمد باشد، تأکید بر اجتهادی‌بودن قضایای بیعت با خلفای راشدین است.

توضیح مطلب: اهل سنت مدعی هستند پیامبر ﷺ درباره خلیفه و حکمرانان بعد از خود چیزی نفرموده و درباره شیوه و کیفیت به‌قدرت‌رسیدن و به‌قدرت‌رساندن خلفای بعد از خویش نیز چیزی نفرموده است. یعنی نص و مستند شرعی نداریم. بنابراین، کردار و پندار صحابه در مسأله خلیفه و خلافت، منتسب به سنت و برگرفته‌ای از نص شرعی نیست. رفتار و گفتار صحابه هم که به‌خودی‌خود و فی‌نفسه نمی‌تواند مستند شرعی باشد؛ چون اهل سنت هم قبول دارند که صحابه مشرّع نیستند؛^۱ بنابراین حداکثر می‌توان گفت صحابه برای انتخاب خلیفه اول و دو خلیفه راشد برای تعیین جانشین خویش اجتهاد کرده‌اند؛ چون در جای که نص شرعی نباشد، اجتهاد رواست؛ لذا براین اجتهادات سه‌گانه، اندکی متفاوت از دیگری شده است.

در امور اجتهادی هرکدام از مجتهدین می‌تواند اجتهاد کنند؛ اما در امور حاکمیتی، اگر اجتهاد امام به مرحله اجرا برسد، دیگر نظرها یا بیان نمی‌شود یا به‌مرور زمان به فراموشی سپرده می‌شود. مخصوصاً که هیبت عمر بن خطاب در میان صحابه مشهور است؛ لذا طبیعی خواهد بود اگر دیگران سکوت کنند و اجتهادات خویش را بیان نکنند.

۱. اگر برخی از مذاهب فقهی اهل سنت در بعضی مسائل قول صحابه را حجت می‌شمارند، این حجت شمردن نه از باب مشرّع‌بودن صحابه، بلکه از آن جهت است که حتماً صحابه چیزی از پیامبر ﷺ دیده یا شنیده و بر اساس همان دیده و شنیده خویش رفتار کرده‌اند؛ هرچند که آن مستند به دست ما نرسیده است. پس حجت در این‌جا نیز مستند به سنت پیامبر ﷺ است نه رفتار و گفتار صحابه (مسئله حجت قول صحابه تقریباً شبیه مسئله حجت اجماع در فقه شیعه است).

اگر قضیه یک امر اجتهادی شد، پس نمی‌تواند منحصر به اجتهادات صحابه باشد؛ بلکه مجتهدان دیگر نیز می‌توانند با تلاش‌های فکری خویش راه‌های دیگری را که با آموزه‌های شریعت تنافی نداشته باشد، تبیین و بیان کنند.^۱ هر چند ندیدم کسی انتخاب جانشین توسط دو خلیفه راشد را به اجتهادات صحابه و خلیفه برگردانده باشد، در نظریه سنه‌وری، نوعی از این اجتهاد را می‌توان مشاهده کرد.

۳. نتیجه

مدعای اصلی اهل سنت انتخاب امام توسط امت بعد از پیامبر ﷺ است؛ برای همین، تعبیر «نصب الامام واجب علی المسلمین» و امثال آن در کتاب‌های اهل سنت فراوان دیده می‌شود.

اگر درست نگریسته شود، چنان‌که شواهد و مصادیق آن گذشت، در امتداد زمان و طول تاریخ، گم‌شده اصلی و حلقه مفقوده در این مدعا، «انتخاب مردم» است؛ لذا در نظریه اکثریت، مدعا (انتخاب امت) با محتوا (انتخاب اهل حل و عقد، انتخاب خلیفه قبل، غلبه و استبداد)، تطبیق ندارد و نتیجه با مدعا هیچ تناسبی ندارد. به عبارت دیگر، در مقابل انتصاب الهی، انتخاب گروه خاص، فرد خاص و ظلم و استبداد قرار دارد، نه انتخاب امت.

یکی از مهم‌ترین علل پذیرش زور و استبداد به‌عنوان یکی از منشأها و ریشه‌های مشروعیت ولایت امام بعد از سلطه و سیطره در فقه اهل سنت، ارائه تعریف عام (ریاسته الدین و الدنيا) برای خلافت و امامت در فقه اهل سنت است. بر اساس فقه اهل سنت، هر شخصی که امام مملکت اسلامی باشد، همان حاکم شرع اسلامی نیز هست. حاکم شرع، همان حاکم کشور اسلامی است. البته طرف‌داران نظریه سنه‌وری در این قسمت تأمل دارند و برخی به‌صراحت مشروعیت حکومت تغلب را نفی می‌کنند.

نظریه انتخاب امام توسط عامه مردم (نظریه سنه‌وری) تا کنون به انسجام نرسیده و با تضادهای درونی خویش کنار نیامده است. همچنین طرف‌داران این نظریه بیشتر نواندیشان دینی اهل سنت هستند؛ لذا این نظریه تا کنون نتوانسته جایگاه خویش را در فقه اهل سنت تثبیت کند.

۱. تنزل دادن بیعت اولیه با خلیفه یا نصب خلیفه قبل به کاندیدا کردن پذیرفتنی نیست؛ اما اصل نظریه با آموزه‌های اسلامی بر اساس فقه اهل سنت می‌تواند قابل پذیرش باشد؛ چون اجتهادی است که نتیجه‌اش تنها با اجتهاد دو خلیفه راشد کمی متفاوت است.

تخطئه فهم فقهای گذشته اهل سنت از جریان بیعت خلفای راشدین و ولایت‌عهدی که در نظریه سنه‌وری ارائه شده، نادرست و ناپذیرفتنی است. اگر در نظریه سنه‌وری بیعت اولیه با خلفای راشدین و نیز مسئله ولایت‌عهدی به کاندیدا کردن تنزل داده می‌شد، شاید پذیرفتنی‌تر می‌بود تا اینکه بگویند تعیین خلیفه توسط اهل حل و عقد یا توسط خلیفه حاضر به معنای کاندیدا کردن بوده و اینکه بگویند بیعت اولیه در سقیفه با ابی‌بکر، تعیین عمر توسط ابی‌بکر و انتخاب عثمان توسط شورای تعیین‌شده خلیفه دوم موجب مشروعیت خلافتشان نبوده، بلکه مشروعیت خلافتشان با بیعت عمومی حاصل شده است. این گفته نه با فقه اهل سنت سازگاری دارد و نه با واقعیت‌های میدانی و تاریخی بیعت با خلفای راشدین. باورهای جامعه اهل سنت در گذشته و عصر حاضر نیز تحمل چنین برداشتی را ندارد.

قرآن کریم.

۱. ابن ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغة، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲. ابن میزّد حنبلی، یوسف بن حسن، ۱۴۳۲، ایضاح طرق الاستقامة فی بیان احکام الولاية و الامامة، به تحقیق لجنة مختصة من المحققين بإشراف نورالدين طالب، سوریه، دار النوادر.
۳. ابن اثیر جزری، علی بن ابی کرم، ۱۳۸۵ق، الکامل فی التاریخ، دار صادر - دار بیروت، بیروت.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۰۸ق، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر (تاریخ ابن خلدون)، به تحقیق خلیل شحادة، چ ۲، بیروت، دار الفکر.
۵. ابن سمنانی، علی بن محمد، ۱۴۰۴ق، روضة القضاة و طریق النجاة، به تحقیق صلاح‌الدین الناهی، چ ۲، بیروت - عمان، مؤسسة الرسالة - دار الفرقان.
۶. ابن عابدين دمشقی، محمد امین بن عمر، ۱۴۱۲ق، رد المختار علی الدر المختار فی شرح شرح التنویر الافکار (حاشیة ابن عابدين)، چ ۲، بیروت، دار الفکر.
۷. ابن قتیبة دینوری، عبدالله بن مسلم، ۱۴۱۰ق، الإمامة و السياسة المعروف بتاریخ الخلفاء، به تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء.
۸. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷، البداية و النهاية، بیروت، دار الفکر.
۹. ایچی (عضدالدین)، عبدالرحمن بن احمد، بی تا، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب.
۱۰. آمدی، علی بن محمد، ۱۴۲۴ (الف)، اباکار الافکار فی اصول الدین، به تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۱. آمدی، علی بن محمد، ۱۴۲۴ (ب)، غایة المرام فی علم الکلام، به تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۲. تفتازانی، مسعود ابن عمر، ۲۰۱۱، شرح المقاصد، به تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، چ ۲، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۳. جاد، احمد، بی تا، تعلیقه‌های بر احکام السلطانیة الماوردی (ابن تعلیقه‌ها، به عنوان تحقیق در پاورقی الاحکام السلطانیة چاپ شده است)، قاهرة، دار الحدیث.

١٤. جمعی از نویسندگان، (چاپهای مختلف)، الموسوعة الفقهية الكويتية كويت/ مصر/ كويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، دارالسلاسل/ مطابع دار الصفاة/ طبع الوزارة.
١٥. جوينی (امام الحرمین)، عبدالملك بن عبدالله، ١٤٠١ق، الغياثی غياث الامم و تياث النظم، به تحقیق عبدالعظیم الدیب، ج ٢، مكتبة إمام الحرمین.
١٦. خلاف، عبدالوهاب، ١٤٠٨ق، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية و الخارجية و المالية، بی جا، دار القلم.
١٧. خَیربَیتی، محمود بن اسماعیل، بی تا، الدرّ الغراء في نصيحة السلاطين و الفضاة و الامراء، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز.
١٨. ذهبی (شمس الدین) محمد بن احمد، ١٤١٣ق، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الأعلام، به تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ٢، بیروت، دار الكتاب العربي.
١٩. سنهوری، عبدالرزاق بن احمد، ١٤٢٢، فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة امم شرقية، بیروت، به تحقیق توفیق محمد الشاوی و نادیه عبدالرزاق سنهوری، مؤسسة الرسالة.
٢٠. صالح، امانی بنت عبدالرحمن، ١٤٢٧، الشريعة بين فقه الخلافة و واقعها، قاهره، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
٢١. صفی الدین، بلال، ١٤٢٩، اهل الحل و العقد في نظام الحكم الاسلامی بحث مقارنة، دمشق، دار النوادر.
٢٢. صلابی، علی محمد محمد، ١٤٣١، الشوری فريضة اسلامية (الشوری في الاسلام)، بیروت، دار المعرفة.
٢٣. طبری، محمد بن جریر، ١٣٨٧ق، تاريخ الرسل والملوک، (وصلة تاريخ الطبری صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي)، ج ٢، دار التراث، بیروت.
٢٤. طعیمه، صابر، ٢٠٠٥، الدولة و السلطة في الاسلام، قاهره، مكتبة مدبولی.
٢٥. عباس، شیخ نايف، ١٤١٩، الوجيز في شرح جوهره التوحيد؛ شرح شیخ نايف العباس، به تحقیق علاءالدین حموی و محمد حبش، دمشق، دار العصما.
٢٦. عودة، عبدالقادر، ١٣٩٧ق، المال و الحكم في الاسلام، ج ٥، القاهرة، المختار الإسلامی للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٧. عودة، عبدالقادر، ١٤١٨، الاسلام و اوضاعنا السياسية، ج ٩، بیروت، مؤسسة الرسالة.
٢٨. غزالی، محمد، ١٩٩٣، الاقتصاد في الاعتقاد، تعليق: علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
٢٩. غزنوی حنفی (جمال الدین)، أحمد بن محمد، ١٩٩٨، كتاب أصول الدين، به تحقیق عمر و فیک داوق، بیروت، دار البشائر الإسلامية.
٣٠. غلیون، برهان و محمد بن سلیم العوا، ١٤٢٤، النظام السياسي في الاسلام، دمشق، دار

- الفکر.
۳۱. فراء حنبلی (قاضی ابی یعلی)، محمد بن حسین، ۱۴۱۴، *الاحکام السلطانية*، به تحقیق محمود حسن، بیروت، دار الفکر.
۳۲. قلقشندی، احمد بن علی، ۱۹۸۵، *مآثر الإنافة فی معالم الخلافة*، به تحقیق عبدالستار احمد فراج، چ ۲، کویت، مطبعة حكومة الكويت.
۳۳. قلمونی حسینی، محمد رشید بن علی رضا، بی تا، *الخلافة*، قاهرة، الزهراء للاعلام العربی.
۳۴. کواکبی، عبدالرحمن بن احمد، ۱۴۰۲ق، *ام القرى*، چ ۲، بیروت، دار الرائد العربی.
۳۵. کتانی، محمد عبدالحی بن عبد الکبیر، بی تا، *الترتیب الاداریة؛ نظام الحكومة النبویة*، به تحقیق عبدالله الخالدى، چ ۲، بیروت، دار الأرقم.
۳۶. کنانی حموی، محمد بن إبراهیم، ۱۴۰۸ق، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، به تحقیق فؤاد عبدالمنعم احمد، چ ۳، الدوحة، دار الثقافة بتفویض من رئاسة المحاکم الشرعية بقطر.
۳۷. لامیشی حنفی ماتریدی، محمود بن زید، ۱۹۹۵، *کتاب التمهید لقواعد التوحید*، به تحقیق عبدالمجید ترکی، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
۳۸. ماوردی (ابوالحسن)، علی بن محمد، ۱۴۲۲، *الاحکام السلطانية و الولايات الدينية*، بیروت، دار الفکر.
۳۹. محمد شاوی، توفیق، ۱۴۱۳، *فقه الشوری و الاستشارة*، چ ۲، مصر، دار الوفاء.
۴۰. مقدسی شافعی (ابن ابی شریف)، محمد بن محمد، ۲۰۰۴، *المسامرة شرح المسایرة فی العقاید المنجیة فی الآخرة*، به تحقیق کمال الدین قاری و عزالدین معمیش، بیروت، مكتبة العصرية.
۴۱. المهدي، قاضی حسین بن محمد، بی تا، *الشوری فی الشریعة الاسلامیة*، بی جا.