

دانشگاه ادیان و مذاهب

رشته مطالعات تاریخ تشیع

اندیشه‌های اهل تسنن

استاد حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای ایمانی

محقق:

مهدی عبدالهی



فهرست

..... ۵	مقدمه :
..... ۶	درآمدی بر «اندیشه سیاسی اهل سنت»
..... ۸	بخش اول : اندیشه سیاسی اهل تسنن در دوره متقدم
..... ۸	ویژگی های دوره متقدم
..... ۱۰	فصل اول : «تقریر» اندیشه سیاسی اهل سنت از منظر اندیشمندان
..... ۱۰	۱- «شافعی» و روش وی در تولید فقه سیاسی
..... ۱۱	۱/۱- «طراحی» منابع فقه سیاسی و ارتقاء «عمل تاریخی» صحابه به جایگاه «نص»
..... ۱۱	۲/۱- ارائه اندیشه میانه «اهل حدیث» و «اهل رأی» توسط شافعی
..... ۱۱	۳/۱- لزوم استناد ایجابی به «نص» در حیات سیاسی
..... ۱۲	۴/۱- مهمترین شرط در فهم نص
..... ۱۲	۵/۱- جایگاه «قرآن» در فقه سیاسی شافعی
..... ۱۳	۶/۱- جایگاه «سنت» در فقه سیاسی شافعی
..... ۱۴	۷/۱- جایگاه «اجماع» در فقه سیاسی شافعی
..... ۱۵	۱/۷/۱- مشروعیت اجماع
..... ۱۵	۲/۷/۱- اجماع «صحابه»
..... ۱۶	۸/۱- جایگاه «اجتهاد» در فقه سیاسی شافعی
..... ۱۷	۹/۱- نظام روشی شافعی در تولید اندیشه سیاسی
..... ۱۷	۲- «اشعری» و مبانی کلامی دانش سیاسی
..... ۱۸	۱/۲- تقدم نقل بر عقل
..... ۱۹	۱/۱/۲- عقل و معارضه آن با نص و عمل صحابه در نگاه ابن تیمیه
..... ۲۰	۲/۲- «حسن و قبح» شرعی رفتار حاکم و مشروعیت افعال سیاسی (نظریه کسب)

۲۱	۳/۲- عدالت صحابه
۲۲	۴/۲- جایگاه صحابه و خلیفه و ارتباط آنان
۲۲	۵/۲- تصویب در اجتهاد
۲۳	۶/۲- اشعری موجه کلامی شافعی
۲۳	۳- «غزالی» و اندیشه سیاسی واقع گرایانه
۲۵	۱/۳- ویژگیهای خلیفه
۲۵	۲/۳- خلیفه و مشروعیت سلطان
۲۷	۳/۳- خلافت و شیوه انتخاب خلیفه
۲۷	۴- اندیشه سیاسی دیگر اندیشمندان اهل تسنن در خصوص «حکومت» و «حاکم»
۲۷	۱/۴- انعقاد و مشروعیت «حکومت»
۲۸	۱/۱/۴- ابوالحسن علی بن محمد بن حبيب معروف به "ماوردی" (۴۵۰ ق.)
۲۸	۲/۱/۴- قاضی ابی یعلی محمد بن حسین فراء حنبلی (۴۵۸ ق.)
۲۹	۳/۱/۴- ابوالمعالی جوینی امام الحرمین شافعی اشعری (۴۷۸ ق.)
۲۹	۴/۱/۴- "ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد معافری اشبیلی" معروف به "ابن عربی مالکی" (۴۶۸-۵۴۳ ق.)
۲۹	۵/۱/۴- "ابوبکر یحیی بن سعدون" (۴۸۶-۵۶۷ ق.)
۳۰	۶/۱/۴- "احمد بن شهاب الدین" معروف به "ابن تیمیه" (۶۶۱-۷۲۸ ق.)
۳۰	۷/۱/۴- "قاضی عضدالدین ایجی شافعی" (۷۵۶ ق.)
۳۰	۸/۱/۴- "فضل الله بن روزبهان خنجی شیرازی" (۸۵۰-۹۲۸ ق.)
۳۱	۹/۱/۴- "سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی" (۷۲۲-۷۹۲ ق.)
۳۱	۲/۴- شرایط «حاکم»
۳۱	۱/۲/۴- ابن خرم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ ه. ق.)
۳۱	۲/۲/۴- امام الحرمین جوینی (متوفای ۴۷۸ ه. ق.)
۳۲	۳/۲/۴- قاضی ابی یعلی موصلی (متوفای ۴۵۸ ه. ق.)
۳۲	۴/۲/۴- ماوردی (متوفای ۴۵۰ ه. ق.)
۳۲	۵/۲/۴- ابن خلدون (متوفای ۸۰۸ ه. ق.)
۳۳	۶/۲/۴- فضل الله روزبهان (متوفای ۹۲۵ ق.)
۳۳	فصل دوم: «بررسی و تحلیل» سیر اندیشه سیاسی اهل تسنن
۳۳	۱- نقش و تأثیر قدرت سیاسی و سلطه «حاکمان» در اندیشه سیاسی اهل سنت
۳۴	۲- چالش اندیشه سیاسی اهل تسنن در «مشروعیت خلافت» با استناد به عمل صحابه و فروغلطیدن در نظریه «تغلیب»
۳۶	۳- تنزیل شرایط حاکم در عمل، برخلاف اندیشه سیاسی اهل سنت و انحصار در اقتدار

۳۷	۱/۳- حذف شرط «عدالت» حاکم
۳۸	۴- اطاعت مطلق از حاکمان
۳۹	۵- «نظامیه»، ابزار مشروعیت بخشی به خلفاء و حکام سنی و مقابله با تفکر سیاسی نهضت شیعی
۴۰	۶- سیر انفعال و تنازل اندیشه سیاسی اهل سنت در برابر افزایش قدرت حاکمیت
۴۱	۷- آثار و نتایج اندیشه سیاسی اهل تسنن
۴۱	بخش دوم: اندیشه سیاسی اهل تسنن در دوره معاصر
۴۱	دوره معاصر و ظهور اندیشه های جدید
۴۲	فصل اول : رساله «الخلافه و سلطه الامه»
۴۳	۱- اصول اساسی حکومت اسلامی در رساله «الخلافه و سلطه الامه»
۴۴	۱/۱- اصل لزوم تاسیس حکومت
۴۴	۲/۱- اصل شورا و احکام زمانیه
۴۵	۳/۱- اصل وکالت خلیفه
۴۵	۲- تغییر و تحول در اشکال حکومت متناسب با مقتضیات زمان
۴۶	فصل دوم : رساله «الخلافه او الامامه العظمی»
۴۶	۱- ارکان اندیشه سیاسی «رشیدرضا»
۴۷	۲- اصول و مبانی حکومت اسلامی در رساله «الخلافه او الامامه العظمی»
۴۸	۱/۲- اجماع بر لزوم خلافت
۴۸	۲/۲- اصل «وجوب شورا»
۴۹	۳/۲- ولایت اهل حل و عقد
۴۹	۴/۲- اصل بیعت
۵۰	فصل سوم: رساله « الاسلام و اصول الحکم »
۵۰	۱- ارکان نظریه عبدالرازق
۵۰	۲- نظریه علمانیت و رابطه دین و سیاست
۵۱	نتیجه گیری
۵۲	منابع

مقدمه :

زندگی انسان در این کره خاکی در «ارتباط» او با سایر انسانها رقم خورده است. «ارتباطات اجتماعی» سرآغاز بعد نوینی از حیات انسانی است که ساختار زندگی بشری را متحول می سازد. «حکومت» عنوانی است بر این ساختار که جز با ملاحظه بعد اجتماعی جامعه بشری معنا پیدا نمی کند. وجود حکومت و حاکمیت از آنجا ضرورت می یابد که حفظ نظم اجتماعی و دستیابی به مصالح جامعه ضرورت دارد. به دیگر تعریف اهداف و مصالح فرد، توسط «فرد» تأمین می شود اما متصدی استیفای اهداف و مصالح اجتماعی، «حکومت» است. اگر ابعاد مختلف یک تمدن را به سه حوزه «سیاست، فرهنگ و اقتصاد» تقسیم کنیم، بی شک ابتدای «حکومت» بر «روابط اجتماعی»، باعث می گردد که او در حوزه «سیاست» جای گیرد و مباحث نظری و تئوریک آن تحت عنوان «اندیشه سیاسی» مطرح گردد. اندیشه سیاسی از آنجا که ارتباطی مستقیم و تنگاتنگ با ایدئولوژی و مکتب پیدا می کند، در طول تاریخ، مبتنی بر ادیان، فرق و مکاتب مختلف، به صورت گوناگون عرضه شده است. دین «اسلام» به عنوان جامع ترین دین آسمانی با مبانی و الگوهای سیاسی خود، طرحی بدیع از روابط اجتماعی را در حوزه سیاست به بشریت تقدیم می کند. نکته که در شناخت و تعریف این مبانی و طراحی مدل سیاسی اسلامی حائز اهمیت است وجود دو انشعاب اساسی در اسلام (اهل تسنن و تشیع) است که هریک با وجود عناصر مشترک اندک در کلیت این طرح، در مبانی اصلی به اختلاف گرویده اند. از اینرو آشنایی با مبانی اندیشه سیاسی اهل تسنن برای متفکران شیعی جهت هرگونه تبادل و تعامل علمی و سیاسی ضروری است. این مهم آنگاه ضرورت جدی می یابد که تشکیل بیش از دو سوم از جمعیت مسلمانان توسط اهل تسنن و همچنین نمایندگی آنان از اسلام در عرصه بین الملل، ملاحظه گردد. هرچند ورود به این موضوع به دلیل تغییر و تحولات تاریخی صورت گرفته و همچنین وجود گرایش های فقهی و کلامی متعدد، نیازمند صرف ظرفیت های تحقیقی و پژوهشی بیشتری است اما این تحقیق با بضاعت اندک خود سعی در شناسایی «اندیشه سیاسی اهل تسنن» دارد که در دو بخش ۱- اندیشه سیاسی در دوره متقدم، که شامل دوره خلفا و پس از آن تا دوره معاصر و ۲- اندیشه سیاسی معاصر می گردد. همچنین در بخش اول، فصل اول به «تقریر» اندیشه سیاسی از منظر اندیشمندان و فصل دوم به «تحلیل» اندیشه سیاسی اختصاص یافته است. تحقیق حاضر در برخی فصول با اقتباس از منابعی تهیه شده که در بخش «منابع» نام آنها ذکر گردیده است و ارجاع به منابع اصلی در پاورقی بعضاً به نقل از این منابع است. در پایان از استاد ارجمند حجت الاسلام و المسلمین ایمانی جهت تعالیم عالمانه ایشان کمال قدردانی و تشکر را داریم.

مهدی عبدالحی، یحیی عبدالحی

فروردین ۸۹

وجه غالب در اندیشه سیاسی اهل سنت همچون فقه سیاسی آن، جنبه حدیث گرایی و گذشته نگری است. البته، در کنار اهل حدیث یا اشاعره، جماعت دیگری بوده اند که اهل رأی یا معتزله نامیده می شدند. خر چند که افول مذهب معتزله از زمان متوکل شروع شد ولی تا قرن چهارم هجری این مکتب در بصره و بغداد فعال بود و تعلیمات آنان در ری و خراسان و ماوراء النهر طرفدارانی داشت و حتی بعد از زمخشری (۵۳۸ هـ) که آخرین متکلم معروف معتزلی است به حیات ضعیف خود ادامه داد. جماعت اهل رأی سنی گرچه مدتی و آن هم در اوایل خلافت عباسی خوب درخشید اما تسلط اندیشه اعتزال بر دنیای مسلمانان سنت گرا، مستعجل بود و به سرعت از سوی رقیبان سنی به حاشیه رانده شد. در واقع "اشعریه نه تنها فلسفه که معتزله را همراه با کل روند گفتمان خردگرایانه کلام به کناری نهاد."^۱

روش فقهی اهل سنت در استخراج احکام سیاسی که به صراحت از آن در قرآن و سنت ذکر می باشد، نتایج مهمی در فقه سیاسی اهل سنت ایجاد نموده است. روش آنها عمدتاً منتهی به فقه سیاسی گذشته گرا شده است که توجیه معرفت شناختی آن مشکل است، همچنین حکم بر «تقدم شرع بر عقل» و جاری کردن تجربه سیاسی صحابه را بر تمام مسلمانان در تمام تاریخ نیز از نتایج این روش فقهی است.

متکلمان و فقیهان اهل سنت، برای اثبات مشروعیت تاریخی خلافت، نه به رویدادهای تاریخی بلکه به «اجماع» توسل نمودند؛ اجماع صحابه بر پذیرش ابوبکر، اجماع بر استخلاف و جانشینی عمر توسط او. از آنجا که توانستند قضایای خلافت را با مسائل شریعت، و در نتیجه اکنون را با گذشته «قیاس» کنند، بدین سان «اجتهاد» کلید گشایش درهای فرو بسته در سیاست گردید و از این میان رفتار صحابه و مواضع سیاسی آنها در موقعیت «اصل» آرمانی قرار گرفت که تقلید از آن الزام شرعی یافت.

نظریه پردازی برای «سیاست» در میان اهل سنت جز با «شافعی» و بر مبنای روش شناسی او آغاز نشده بود. زیرا شافعی، واضع اصول فقه و بلکه «قواعد روش» برای اندیشه سنی، اصول تفکر را در چهار چیز منحصر نمود: کتاب، سنت، اجماع و قیاس. در قلمرو سیاست، که فاقد هرگونه نص صریح از کتاب و سنت است، اجماع و قیاس دو اصل اساسی تلقی می شوند که ستون نظریه اهل سنت در خلافت را تشکیل می دهند. بنابراین «گذشته سیاسی» اعتبار قانونی پیدا کرده و توجیه رویدادهای کنونی نیازمند استمداد از تأویل تجارب گذشته می گردد و فرایند باز سازی گذشته ضرورتی حیاتی می یابد.

«شافعی» با تأسیس اصول فقه، بنیاد روش شناختی فقه و فقه سیاسی را با تمام ویژگی ها و نتایج آن تدارک نمود. او که در جدال دو سویه بین معتزله و مرجئه از یک طرف، و نزاع قومی (شعوبی) عرب و فارس از سوی دیگر قرار داشت نظامی روش شناختی ارائه کرد که مهمترین و اصیل ترین تجربه فقهی - سیاسی اهل سنت تاکنون بر آن استوار بوده است. منظومه روش شناختی شافعی مفروضات مهمی دارد: عقل را تماماً خاضع و مطیع شرع و به ویژه «اجماع صحابه»

^۱ آنتونی بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱.

در دانش سیاسی می کند. و آنگاه که به نظریه قیاس تمسک می کند، از بنیاد نسبت به وجه تاریخی زندگی سیاسی دچار غفلت می شود.

«اجماع» در روش شناسی شافعی مهمترین منبع دانش سیاسی تلقی شده است. فقه سیاسی اهل سنت - چنانکه گذشت - دانشی مبتنی بر نص است. اما نص قرآن و نیز سنت پیامبر (ص) که مفسر کتاب است، کمتر سخن صریح درباره سیاست دارند. روش شناسی شافعی برای تفصیل این اجمال و به سخن در آوردن و آشکار کردن ناگفته های آنها به «اجماع» به ویژه در عصر صحابه پناه می برد.

«ابوالحسن اشعری» (۲۶۰-۳۲۴ ه.ق.) نیز، در استحکام مبانی کلامی منظومه سیاسی اهل سنت، نقشی محوری داشت. وی نخستین و مهمترین متکلم سنی است که گفتمان اهل سنت درباره سیاست و امامت را تکمیل نموده است. آراء اشعری برای موضوع ما اهمیت ویژه ای دارد، نه تنها به این خاطر که اساس و بنیادی است که نظریه سیاسی اهل سنت بر پایه آر او استوار است، بلکه همچنین به این دلیل که اشعری وظیفه کلام سیاسی را در قانون گذاری و تشریع بر اساس گذشته منحصر ساخت.

«غزالی» (۴۵۰-۵۰۵ ه.ق.) و اندیشه سیاسی او در تحقیق حاضر از آن جهت اهمیت دارد که در عصر وی در کنار خلافت، سلطنت نیز داعیه دار قدرت و حکومت بود و رابطه بین خلیفه و سلطان در اندیشه وی تبیین می گردد. غزالی که شاگرد جونی بود پس از اینکه شهرتش به نظام الملک رسید، نظام الملک او را به بغداد و به مدارس نظامیه می فرستد. پس از مدتی ریاست آنجا را به مدت ۴-۵ سال به غزالی می دهد. اندیشه سیاسی غزالی متأثر از وجود بحران هایی است که در جامعه اسلامی عصر خلافت عباسی بوجود آمده بود. از دیدگاه وی خلافت سرچشمه اصلی مشروعیت سیاسی در اسلام به شمار می آید ولی در عین حال وجود پادشاهان سلجوقی را به عنوان مدعیان جدید قدرت در کنار خلافت به رسمیت شناخته است.

غزالی از آرمانخواهی، به واقع بینی سیاسی گذار کرده و اندیشه سیاسی خود را بر مبنای تحلیل سلطنت و قدرت و مشروعیت آن سامان می دهد. از نظر غزالی نمی توان از ناحیه عوام به تغییرات امیدوار بود؛ زیرا سلطان «اُسّ اساس مُلک است و خیر و برکت و آبادی ملک از عدل و داد مُلک برمی خیزد و کار خلق با سلطان زمانه پیوسته است».

بنابراین برای شناخت اندیشه های اهل تسنن لازم است در قدم اول به بررسی اندیشه های سیاسی «شافعی» و «اشعری» و مبانی فقهی و کلامی آنان می پردازیم و در ادامه به بررسی اندیشه سیاسی اهل تسنن در کلام و گفتمان سیاسی اندیشمندان دیگر اعصار همچون غزالی، ماوردی، ابی یعلی حنبلی، جویی، ابن عربی مالکی، یحیی بن سعدون، ابن تیمیه، قاضی عضدالدین، روزبهان خنجی، تفتازانی، اندلسی، بی یعلی موصلی، ابن خلدون و در نهایت به اندیشه سیاسی معاصر اهل تسنن در گفتمان اندیشمندان معاصر آنان خواهیم پرداخت.

مهم ترین رساله ای که در دوران جدید حیات اهل سنت، منعکس کننده نظریات و اندیشه های سیاسی اهل سنت است، «رساله الخلافه و سلطه الامه» است که برای اولین بار و در سال ۱۹۲۲ توسط مجلس ملی ترکیه جدید به منظور

دفاع فقهی از تصمیم ترک‌ها درباره جدایی خلافت و سلطنت و تمهید مقدمات الغای خلافت منتشر شده است.^۱ رساله دیگر با عنوان «الخلافة او الامامة العظمی» متعلق به محمد رشید رضا است. وی نویسنده سری مقالات نظری و فقهی است که در سال ۱۹۲۲ متعاقب تحولات ترکیه در مجله المنار منتشر گردید، در این زمان کشورهای عربی نیز که عموماً تحت نفوذ غرب بودند، ورود به دولت ملی و لوازم اداری و پارلمانی آن را تجربه می‌کردند. در چنین شرایطی بازار بحث در مورد سرنوشت خلافت و ضرورت تبیین جدید از رابطه دین و دولت و ... در جوامع عربی داغ بود. این مقاله‌ها در سال ۱۹۲۶ مجدداً جمع‌آوری و چاپ شد. رساله دیگری که بازتاب اندیشه سیاسی نوین اهل تسنن است، رساله «الاسلام و اصول الحکم» متعلق به عبدالرازق است، این رساله که در سال ۱۹۲۵ و متعاقب مناقشات مربوط به مسئله خلافت منتشر شده است و مستقیماً به دو نوشته مهم مجلس ترکیه و مقالات المنار طی سال‌های ۱۹۲۲ عنایت دارد، پیرامون رابطه دین و سیاست و موقعیت کشورهای اسلامی نسبت به اشکال حکومت و ... نظریه پردازی کرده است. مشهور است که نخستین اندیشه علمانی در دنیای اهل سنت که منکر اسلامی بودن خلافت بود، ابتدا توسط علی عبدالرازق و در دوره بحرانی سال‌های الغای خلافت عثمانی مطرح گردید. در بخش دوم با بررسی این سه رساله با گفتمان سیاسی اندیشمندان معاصر اهل سنت آشنا می‌شویم.

بخش اول: اندیشه سیاسی اهل تسنن در دوره متقدم

ویژگی‌های دوره متقدم

دوره‌ای که بعد از رحلت پیامبر اکرم ص و شکل‌گیری خلافت مدینه آغاز می‌شود و در ابتدای آن نصوص و سیره پیامبر ص مرجعیت اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان قرار گرفته است، در ابتدای این دوره هنوز یک نظریه سیاسی منسجمی شکل نگرفته است و صحابه نقش اساسی در تصمیم‌گیریهای سیاسی و داوری در منازعات دارند، نظرات و مواضع صحابه ملاک نهایی مشروعیت حاکمان است، صحابه دارای احترام و جایگاه تعیین‌کننده‌ای در عرصه سیاسی و اجتماعی داشتند که مقبول خاص و عام بود. امام علی بن ابی‌طالب (ع) آنان را با عنوان اهل شورا معرفی می‌کند و خطاب به فرمانروای نافرمان شام می‌فرماید: «وانما الشوری للمهاجرین والانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان ذلک لله رضی» شورا از آن مهاجرین و انصار صحابه است و هرگاه آنان بر کسی توافق نموده و او را امام بنامند، این امر مورد رضای خداوند نیز خواهد بود.^۲ هرچند عبارت فوق در نظر بسیاری از نویسندگان شیعی، از مصادیق الزم‌وهم بما الزموا به انفسهم تلقی شده است. اما گفتار امام (ع)، قطع نظر از مبانی مذهبی متفاوت، بیانگر نقش تعیین‌کننده صحابه در معادلات سیاسی این دوره است.

^۱ مجلس ملی ترکیه، الخلافة وسلطه الامه، ترجمه عبدالغنی سنی بک (قاهره، مطبعة الهلال، ۱۹۲۴).

^۲ نهج البلاغه، به اهتمام دکتر صبحی صالح (قم، هجرت، ۱۳۹۵ق) ص ۳۶۷، نامه ششم.

بعد از صحابه و پایان دولت امام علی علیه السلام، برهه ای آغاز شد که در آن حرکتهای سیاسی بر مبنای اندیشه و نظام فکری مذهبی خاصی مشاهده نمی شود بلکه اندیشه های سیاسی و مذاهب فکری در صدد تثبیت و تحکیم سیاستها و افعال سیاسی حاکمان برآمدند. ایجاد جنبشهای سیاسی پس از صفین سرچشمه ایجاد مکاتب و مذاهب فکری ای بود که بر مبنای افعال سیاسی حاکمان تدوین و تکوین میافتند.

محمد سعید العشماوی در توضیح این وضعیت می نویسد:

ظهور چنین خاصیتی در تاریخ اسلام به این دلیل است که این تاریخ محکوم و متأثر از برخی عوامل بازمانده از عهد جاهلی است. در زمان جاهلیت، اعراب جزیره العرب نوعاً تصمیمات بالبداهه و حرکت های بدون اندیشه داشتند. این نوع رفتار سیاسی، پس از اسلام نیز تا حدودی استمرار داشته و به دلیل تداخل دین و دولت در اسلام، انشاقات سیاسی و گروهی به موضع گیریهای مذهبی ختم شد.^۱ عشماوی در ادامه توضیحات خود اشاره می کند که، تحت تاثیر سنن جاهلی، تفرقه ها و تحولات اجتماعی بر تکامل نظام فکری مسلمانان تقدم پیدا کرد. در شرایطی که مسلمانان هنوز توفیق تاسیس یا تکمیل نظام اندیشگی یا توسعه کلام و فقهی منسجم نداشتند، جهت گیریهای فکری مذهبی به ضرورت در مسیر حرکت های سیاسی افتاد و تابع آن ها گردید ابتدا مواضع سیاسی صورت گرفت و سپس اندیشه های متناسب با آن مواضع، پرداخته شدند خوارج، شیعه و جماعت متکلمان اهل سنت مهم ترین این گروه ها و احزاب بودند. هر کدام از این گروه ها نیز شعبه های متعددی پیدا کردند.^۲

رسول جعفریان در بررسی تاریخ تحول دولت و خلافت، دوره ای از ظهور اسلام تا سقوط سفیانیان را در نظر می گیرد، وی در کتاب تحول دولت و خلافت این امر را در سه بخش «ولایت»، یعنی شکل گیری دولت در عصر رسول خدا(ص)، «خلافت»، یعنی تحول دولت تا سال چهل و یکم هجری و «سلطنت»، که سیر دولت تا پایان عهد سفیانی (معاویه دوم) است، بررسی می کند. در بخش «تولد سلطنت»، حکومت معاویه درشام و آغاز خلافت او به عنوان تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت دانسته شده است.^۳

ابوالقاسم گرجی در کتاب تاریخ فقه و فقهها، ادوار اندیشه سیاسی اهل سنت را به شرح ذیل تقسیم کرده است: دوره اول: عصر صحابه، دوره دوم: عصر تابعین، دوره سوم: عصر پیشوایان مذاهب، دوره چهارم: دوره توقف اجتهاد و گزینش مذاهب، دوره پنجم: عصر تقلید محض، دوره ششم: عصر حاضر (پنجاه سال اخیر)^۴

به هر حال در یک تقسیم بندی کلی با در نظر گرفتن تغییرات و تحولات و تطورات اندیشه سیاسی اهل سنت می توان دو دوره متقدم و معاصر را در نظر گرفت و شکی نیست که اندیشه سیاسی اهل تسنن در دوره متقدم نشأت گرفته از فقه سیاسی و عقائد کلامی علمای اهل تسنن نظیر شافعی و اشعری است، که بررسی عقائد و نظرات آنان، نمایی از اندیشه سیاسی اهل تسنن را در این دوره آشکار می سازد. همانطور که اشاره شد، اندیشه سیاسی اهل تسنن به مرور زمان

^۱ محمد سعید العشماوی، همان، ص ۱۵۱.

^۲ همان، ص ۱۹۶.

^۳ رسول جعفریان، تاریخ تحول دولت و خلافت، چاپ اول: قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۳.

^۴ گرجی، ابوالقاسم: تاریخ فقه و فقهها، صص ۱۱۲-۴۵.

دستخوش تحولات سیاسی و اجتماعی می گردد و متناسب با تغییر اوضاع و احوال، تغییر می کند بنابراین با بررسی اندیشه سیاسی علماء در قرون بعد نیز این نما از اندیشه سیاسی اهل تسنن کامل تر می گردد.

فصل اول: «تقریر» اندیشه سیاسی اهل سنت از منظر اندیشمندان

اندیشه سیاسی اهل تسنن بیش از هر چیز بر دو پایه «فقه» و «کلام» آنان استوار گردیده است. از اینرو برای شناخت مبانی اندیشه سیاسی می بایست از منظر فقه و کلام سنی وارد شد.

فقه و فقه سیاسی اهل سنت، علاوه بر کاوشهای روش شناختی شافعی که در اصول فقه او ارائه شد، نتیجه تأملات کلامی - معرفت شناختی ابوالحسن اشعری نیز می باشد که در مجموع، بنیاد دو گانه فقه سیاسی سنی در دوره ابتدایی را شکل می دهند. اگر «رساله» شافعی محصول تلاشهای اهل سنت در قلمرو فقه است، «الابانه» اشعری نیز چنین نقشی را در عرصه عقیده و کلام به انجام رسانده است. بدینسان، عقلانیت سیاسی سنی از تلاقی دو وجهی روش شناسی شافعی و معرفت شناسی اشعری زاده و گسترده شده است. جابری در مقایسه فرآورده فکری این دو اندیشمند اهل سنت می نویسد:

«راست آن است که کتاب «الابانه عن اصول الدیانه» ابی الحسن اشعری - که به گفته ابن خلدون راه حل میانه

ای را در کلام اسلامی پیش گرفت - از بنیاد و اساس، همان محتوای «الرساله» محمد بن ادریس شافعی را

حکایت می کند و باز می نماید.... آری، هر چند که مضمون بیان این دو واحد نیست و یکی از «قواعد

روش» و دیگری از «قواعد عقیده و معرفت» سخن می گوید، اما این اختلاف نه تنها فارق بین آن دو مرد

نیست، بلکه آنها را کنار هم می نهد: پس قواعد روش شناختی که شافعی تقریر کرده است، از درون معطوف

به همان قواعد اعتقادی است که اشعری توضیح می دهد، و کاملاً بر عکس، قواعد اعتقادی که اشعری تقریر

کرده، همان قواعدی است که از درون متوجه قواعد روش شناختی و مورد نظر شافعی است.»^۱

روشن است که شیوه حاکم بر تفکر اشعری، همان الگوی شافعی در فهم نصوص دینی است. و بنابراین ما در تحلیل

گفتمانی از فقه سیاسی اهل سنت، تنها با روش واحدی مواجه هستیم که به دو وجه متفاوت بیان شده است.

در ادامه به تقریر آراء و انظار هریک از این دو شخصیت خواهیم پرداخت و سپس اندیشه سیاسی غزالی (قرن ۶) را مرور خواهیم کرد.

۱- «شافعی» و روش وی در تولید فقه سیاسی

شافعی به رغم اینکه در استنباط احکام تنها بر نص قرآنی تکیه می کند، لیکن منظومه ای از دانش و عقلانیت اسلامی را تأسیس می کند که عمده تاً «منظومه ای غیر نصی و سلفی» است.

^۱ جابری، تکوین العقل العربی، پیشین، صص ۶- ۱۱۵.

۱/۱- «طراحی» منابع فقه سیاسی و ارتقاء «عمل تاریخی» صحابه به جایگاه «نص»

اصول فقه شافعی در تفسیر «نص اسلامی» و استخراج احکام سیاسی، اساساً بر چهار اصل: کتاب، سنت، اجماع و قیاس تنظیم شده بود. ترتیب این اصول توسط شافعی به گونه ای است که دائماً اصل لاحق بر اصل سابق استوار است و در حالیکه ابزاری برای فهم اصل پیشین است، مشروعیت خود را به عنوان «منبع تشریع» از همان اصل ما قبل خود اکتساب می کند. شافعی با چنین استدلالی سنت را همپایه قرآن قرار می دهد و برای تقویت سند و دلالت سنت، به تأسیس اجماع می پردازد. اجماع در نظر شافعی، ضمن آنکه جزء مقوم و ضروری سنت است مشروعیت خود را از سنت می گیرد. سرانجام قیاس آخرین ابزار شافعی برای استنباط احکام سیاسی از نص مرکب از اصول سه گانه سابق است. این منظومه روش شناختی به گونه ای طراحی شده است که لاجرم سبب تحویل «غیر نص» به مجال «نص» می شود.^۱ و «عمل تاریخی» صحابه را همپای نص قرآن ارتقاء داده و به منبع استنباط احکام بدل می کند. چنین نتیجه ای اگر در احکام فردی اسلامی نیز اشکال نمی داشت، اما در دایره فقه سیاسی معضلات مهمی ایجاد کرد. بنابراین کالبدشناسی اصول فقه شافعی چگونگی تحویل «غیر نص» یا عمل تاریخی صحابه را به «نص» در فقه سیاسی نشان می دهد.

۲/۱- ارائه اندیشه میانه «اهل حدیث» و «اهل رأی» توسط شافعی

شافعی چنانکه گذشت، نخستین مؤسس عقلانیت فقهی، و بنابراین فقه سیاسی در تمدن اسلامی است که با عنوان «اندیشه وسطیه» در جهان سنی شناخته شده است. قبل از او تأملات در استنباط احکام، در دو شیوه متوازی و افراطی جریان داشت؛ یکی افراط در عقل گرایی و قول به «رأی» و دیگری افراط در تحقیقات نقلی و تصلب بر «حدیث». همین دو گانگی سراسر قرن دوم و آغاز قرن سوم هجری را به عرصه منازعات تعصب آمیز اصحاب رأی و حدیث بدل کرده بود. راه حل شافعی به این مشکل، که نتایج فکری- سیاسی گسترده ای هم داشت. ابداع روش شناسی ویژه ای است که بتواند جامع بین رأی و حدیث، و «عقل» و «نص» باشد. و همچنان بین وحی اسلامی و زندگی [سیاسی] متغیر پیوند نماید.^۲

۳/۱- لزوم استناد ایجابی به «نص» در حیات سیاسی

روش شافعی به رغم آنکه «راه وسط» نام گرفت، اما منظومه ای آفرید که در دستگاه فقه - فکری آن، هر چند عقل و وحی، هر دو حضور داشتند، اما رأی تابع نص و امری درجه دوم بود. شافعی نه تنها عقل را در دایره نص محصور نمود بلکه با تقلیل کارکرد آن به قیاس شرعی، استنباط احکام سیاست را صرفاً به «نص»، به عنوان یگانه منبع احکام شرع محدود کرد. این روش شناسی که با حذف استقلال عقل، نص را بر تمام زندگی سیاسی در همه دورانها، زمانها و مکانها فرا گسترده بود، نتایج دو گانه ای داشت؛ نخست آنکه با تغییر وضعیت احکام سیاسی از «عدم مغایرت با شرع» به

^۱ نصر حامد ابوزید، الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه الوسطیه، (قاہرہ: مکتبہ مدبولی، ۱۹۹۶) ص ۵۴

^۲ عبدالجواد یاسین، السلطه فی الاسلام، پیشین، ص ۵۰.

گزاره ایجابی «لزوم موافقت با نص و شرع»، تأکید نمود که جزئیات زندگی سیاسی می بایست منطبق با حکم شریعت باشد. بدین سان شافعی هیچ حوزه «مسکوت عنه» و خارج از دایره نص برای انسان مسلمان باقی نگذاشت.^۱

ثانیاً شافعی برای استخراج این همه احکام ایجابی، منابعی را شناسایی و ارزیابی نمود که نخستین آنها قرآن است. به نظر شافعی، حجیت تمام احکام و رفتارهای سیاسی سرانجام به نص قرآن بر می گردد اما فهم قرآن نیز به ناگزیر شرایطی دارد و به منابع دیگری نیازمند است که شافعی به تفصیل به ارزیابی آنها پرداخته است.

۴/۱- مهمترین شرط در فهم نص

«قریشی» بودن در فهم معنای وحی چنان مهم است که شافعی فهم قریش از نص را بهترین فهم و بنابراین سیادت قریش را لازمه دین درست می داند. شافعی در باب سیاست قاعده ای دارد که: «السیاسة الاما وافق الشرع»^۲ یعنی در جامعه اسلامی هیچ سیاستی نیست جز اینکه موافق شریعت باشد. و چون فهم قریش بهترین فهم از شریعت است، لاجرم قرشی بودن حاکم، تنها و مهمترین شرط و لازمه خلافت خواهد بود. هر چند که این شرط با غلبه و شمشیر تحقق یابد. عبدالحسین علی احمد در اشاره به این مطلب می نویسد:

«اما خلافت در نظر شافعی منحصر در قریش است. هر چند که قرشی با زور و شمشیر غلبه نماید. به نظر شافعی، هر قرشی که با شمشیر بر مسند خلافت نشیند و مردم بر او اجتماع نمایند، او خلیفه مشروع است و... هر گونه مخالفت با وی از مصادیق بدعت خواهد بود».^۳

خلاصه استدلال شافعی این است که: اولاً دانش سیاسی مسلمانان مبتنی بر «نص وحی» است و ثانیاً عربی بودن جزء جوهری در بنیاد نص می باشد، لیکن نه هر لهجه عربی، بلکه لهجه حجاز و قریش که لهجه فصیح شناخته شده است.^۴ شافعی با این استدلال ناگزیر است که تمام احکام سیاسی را از نص قرآن و با فیلتر قرشی بودن بدست آورد.

۵/۱- جایگاه «قرآن» در فقه سیاسی شافعی

همانطور که اشاره شد، به نظر شافعی حجیت تمام احکام و رفتارهای سیاسی سرانجام به نص قرآن بر می گردد. شافعی در مراجعه به نص قرآن نخستین چیزی که ملاحظه می کند تقسیم نازل شده ها به دو قسم است: نخست آنچه که حکم صریح و معین دارد، دوم آن بخشی از قرآن که حکم صریح و معین ندارد.

از همین جا مشکل شافعی شروع می شود. وی که هرگز نمی اندیشد قرآن حکمی از احکام سیاسی را - به عنوان بخشی از زندگی انسان - مسکوت بگذارد، لاجرم نتیجه می گیرد که بسیاری از احکام سیاسی در همان بخش غیر مصرح قرآن مکنون است. اما شافعی چگونه می توانست این بخش از قرآن را به سخن آورده و معانی و احکام پنهان آن را کشف

^۱ همان، ص ۵۱.

^۲ عبدالحسن علی احمد، موقف الخلفاء العباسيين من ائمة اهل السنة الاربعه، (قطر: دارقنطری بن الفجاء، ۱۹۸۵) ص ۳۲۷.

^۳ همان، ص ۳۲۸.

^۴ نصر حامد ابوزید، الامام الشافعی و تاسیس الايديولوجية الوسطية، (قاهره: مكتبة مدبولی، ۱۹۹۶) ص ۶۶.

نماید؟ وی برای حل مشکل دو مسیر متفاوت و مکمل را طی می کند: اول «اجتهاد زبان شناختی» در کشف دلالت الفاظ قرآن و به این ترتیب پژوهش گسترده در ادبیات عرب، و دوم طرح این پرسش که آیا قرآن «مرجع دیگری» را به عنوان مرجع مفسر برای بخش غیر مصرح خود معرفی کرده است یا نه؟ پاسخ شافعی البته مثبت است. او از خود قرآن لزوم مراجعه به سنت پیامبر (ص) برای تفسیر و تأویل بخش های غیر مصرح و مورد مناقشه را به مثابه یکی از احکام صریح قرآن بدست می آورد؛ در آیه ۵۹ سوره نسا آمده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»

شافعی راه حل روش شناختی خود را پیدا کرده است؛ برای او اطاعت از حاکم سیاسی مسلمانان (اولی الامر) واجب است، اما کیفیت این حاکم و ساز و کار و شرایط استقرار و عمل حاکم، از جمله بخش های غیر مصرح قرآن است که برای آشکار ساختن آنها می بایست به رسول خدا (ص) و طبعاً «سنت» پیامبر (ص) مراجعه کند. شافعی در جمع بندی دیدگاه خود درباره قرآن می نویسد:

«مجموع آنچه خداوند برای خلق خود در کتابش آشکار نموده... به چند وجه است: بخشی عبارت از آن چیزی است که به نص و تصریح بیان فرموده، مثل بیشتر واجبات از قبیل نماز و زکوة و حج و روزه و... و قسمتی که در آن حکم صریحی نیامده، به سنت رسول الله (ص) ارجاع داده شده و در کتاب خود [قرآن] اطاعت از سول (ص) را واجب کرده و حکم رسول را منتهی به حکم خود نموده است.... و سرانجام قسمت سوم را به اجتهاد خلق واگذار کرده و آموزش و کسب اجتهاد به منظور فهم این بخش از قرآن را به انسانها واجب کرده است.»^۱

اما اجتهاد - چنانکه خواهد آمد- مطلق رأی بر اساس ضوابط عمومی عقل برای استنباط احکام شرع نیست، بلکه نوعی قیاس شرعی - غیر منطقی - است که با ارجاع مسائلی که حکم آنها در نص تصریح نشده به موارد مصرح قرآن، موجب مقایسه و سرایت حکم مسئله مصرح به غیر مصرح می شود.

۶/۱- جایگاه «سنت» در فقه سیاسی شافعی

سنت دومین منبع پس از قرآن است که از یک سو مشروعیت خود را از قرآن می گیرد و از طرف دیگر، مهمترین مفسر بخش های غیر مصرح و مجمل قرآن است. شافعی با استناد به قرآن، وجوب اطاعت از سنت پیامبر (ص) را مورد تأکید قرار می دهد و آنگاه در تقسیم محتوای سنت می نویسد:

«... کسی از اهل دانش را سراغ ندارم که در تقسیم سنت پیامبر (ص) به وجوه سه گانه ذیل مخالفت نماید؛ نخست آنکه در قرآن نص آشکار نازل شده و رسول خدا (ص) نیز مثل همان نص کتاب را بیان کرده است. دوم آنکه در قرآن بخش هایی بصورت اجمال وارد شده و سنت پیامبر (ص) به تبیین معنای مراد آنها پرداخته است. این دو وجه هر گز مورد اختلاف اندیشمندان مسلمان نیست. اما وجه سوم آن دسته از سنن پیامبر (ص) که ناظر به هیچ نص آشکار و یا مجمل در کتاب خدا نیست [و این همان بخش از سنت است که در امکان و حجیت آن به عنوان منبع احکام بین اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد] گروهی معتقدند که حق خدادادی پیامبر

^۱ محمدبن ادریس شافعی، الرسالة، تحقیق احمد محمد شاکر، (بیروت: المکتبه العلمیه، بی تا) صص ۲-۲۱

است که در موارد غیر منصوص در قرآن به وضع سنت پردازد. گروه دیگر چنین می‌اندیشند که پیامبر(ص) جز در مواردی که اصل آن در کتاب آمده است [یعنی وجه دوم] و رسول خدا مکلف به تبیین آنها است. نمی‌تواند سنتی را وضع نماید.... و سرانجام گروهی عقیده دارند که تمام سنت پیامبر(ص) - حتی وجه سوم - نوعی الهام ربانی است که بر قلب او القاء شده و در بیان و رفتارش تجلی نموده است و سنت او همان حکمت مورد اشاره در قرآن است که به قلب پیامبر(ص) القاء شده است.^۱

شافعی خود به دیدگاه اخیر و گروه سوم تعلق دارد. و در مخالفت با دیدگاه دوم که با تکیه بر «بشر بودن» پیامبر(ص) به نوعی بر تفکیک بین نقش و آثار الهی و بشری او تأکید دارد^۲ تمام سنت پیامبر(ص) را چونان حکمتی می‌داند که خود گونه‌ای وحی است و بصورت الهام بر قلب پیامبر(ص) القاء شده است. وی در رد کسانی که وحی بودن سنت را انکار می‌کنند، افزود:

«رسول خدا(ص) هیچ چیزی را جز به وحی واجب نکرد. هر چه گفت از وحی گفت و با تکیه بر وحی به وضع سنت پرداخت».^۳

۷/۱- جایگاه «اجماع» در فقه سیاسی شافعی

سنت در صورتی می‌توانست کار ویژه خود را به عنوان مفسر قرآن یا منبع مستقل دانش سیاسی انجام دهد که از سوی مرجع ثالث حمایت و تقویت شود. به عبارت دیگر سنت که مفسر قرآن و بعضاً منبع مستقل است برای رمزگشایی و آشکار ساختن معنای خود، نیازمند منبع سومی است که اولاً سند روایتها و حدیث‌ها را توثیق و قابل اعتماد نماید و سنت را به پایه کتاب برکشد، و ثانیاً احکام غیر مصرح و اختلافی سنت را تفسیر و تأویل نماید. شافعی در روش شناسی خود، «اجماع» را به همین منظور تأسیس می‌کند و کوشش می‌کند ضمن استدلال به مشروعیت آن از قرآن و سنت، اجماع را برای تفسیر آنها استخدام نماید.

مطابق روش شناسی شافعی، اطاعت از حاکم (اولی الامر)، چنانکه قرآن اشاره دارد، واجب است اما تفصیل شرایط حاکم و کیفیت استقرار آن در این مقام، هرگز در قرآن نیامده است. در سنت پیامبر(ص) نیز توضیح چندانی درباره امامت و رهبری سیاسی - بنا به اعتقاد اهل سنت - وجود ندارد. فقط یک حدیث و آن هم درباره نسب قریشی حاکمان در جامعه اسلامی از حضرت رسول(ص) نقل شده که فرموده است؛ «الائمة من قریش». به نظر شافعی، حدیث فوق که تمام تفسیر سنت از اولی الامر و ساحت سیاست است، با تقسیم امت اسلامی به اقلیت قریش و اکثریت غیر قریش، امامت را به قریش اختصاص می‌دهد و بنابراین تفصیل مهمی در باب عموم اولی الامر است. لیکن به این لحاظ که در ذیل عنوان «قریش» جماعت زیادی گرد آمده اند که با چنین صفتی شناخته می‌شوند، لاجرم برای تفصیل در قریش و تمیز حاکمان و غیر حاکمان از قریش، نیاز به خصوصیات و ساز و کارهای دیگری است که در سنت حضرت رسول

^۱ شافعی، الرسالة، پیشین، صص ۲- ۹۱.

^۲ خلیل عبدالکریم، الاسلام؛ بین الدولة الدینیه و الدولة المدنیه، (قاهره مرکز سینا للنشر، ۱۹۹۵) فصل نهم، صص ۱۷۵- ۱۸۷.

^۳ شافعی، ابطال الاستحسان، ضمیمه کتاب الام، پیشین، ج ۷، ص ۲۷۱. و نقل از ابوزید، پیشین، ص ۸۸.

(ص)- بنا بر مبنای اهل سنت - سخنی درباره آنها وجود ندارد.^۱ در روش شناسی شافعی، تفصیل این اجمال و کشف ساز و کارهای استقرار فردی از قریش در قدرت سیاسی به سومین منبع این منظومه فکری، یعنی اجماع موکول شده است و بدین ترتیب بیشتر منابع دانش سیاسی در اهل سنت، نه بر کتاب و سنت بلکه بر «اجماع» صدر اسلام محدود گردیده است.

۱/۲/۱- مشروعیت اجماع

شافعی با استناد به آیه ۱۱۵ سوره نساء: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (هر که پس از آشکار شدن راه هدایت با پیامبر مخالفت ورزد و از شیوه‌ای جز شیوه مؤمنان پیروی کند، بدان سوی که پسند اوست بگردانیمش و به جهنمش افکنیم، و جهنم سرانجام بدی است.) به حجیت و مشروعیت اصل اجماع - بخصوص اجماع مسلمانان اوایل - در سیاست شرعی حکم می کند و آن را بر اجتهاد و تعقل مسلمانان در دیگر زمان ها اولویت می دهد.^۲

عبدالسلام محمد الشریف در تحلیل رأی شافعی در این باره می نویسد :

«اجماع از منابع اصلی... و معتبر در اجتهاد فقهی است و بنابراین... هر گاه در واقعه خاصی [از جمله سیاست] حکمی اجماعی بویژه در عصر صحابه یافت شود، همان حکم با محل اجماع که مورد عنایت و مبتلا به آنان هم بوده تطبیق داده می شود. و چنانکه شافعی می گوید، اجماع صحابه ناشی از قیاس یا اجتهاد [عقلی] آنان نبود زیرا آنان هر گاه اجتهاد می کردند، هر گز به اتفاق نظر و عمل نمی رسیدند. بدین سان، هر جا که حکمی از اجماع [صحابه] در هر موردی وجود دارد، هر گز مجالی برای اجتهاد نخواهد بود. اجماع سبیل مومنان است.»^۳

۲/۲/۱- اجماع «صحابه»

از شافعی نقل شده است که: «رأی صحابه را بهتر از رأی ما برای ما می داند. صحابه در علم و اجتهاد و تقوی و عقل برتر از ما هستند و... دیدگاههایشان برای ما شایسته تر و از رأی ما نسبت به ما سزاوارتر است.»^۴

به نظر شافعی رأی و رفتار اجماعی صحابه نه از راه تعقل مستقل در مصالح عامه، بلکه از فهم آنان از قرآن و سنت و نیز شناخت بی واسطه از حضرت رسول(ص)، ناشی شده است. بنابراین اجماع که مفسر اصول و کلیات کتاب و سنت در دانش سیاسی است، قلمرو فراخی از رفتار صحابه در دولت مدینه و اندکی پس از آن (۴۰-۱۱هـ) را شامل می شود که تماماً برای مسلمانان متأخر حجیت شرعی دارند. اجماع صحابه، نه بر اجتهاد عقلی بلکه بر اساس نص استوار است؛ بعضی از این اجماعات مفسر نصوصی هستند که لفظ و منطوق آن نیز به ما رسیده است و برخی دیگر مفسر نصوص

^۱ ابو حامد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، (بغداد: مکتبه الشرق الجدید، بی تا (ص ۱۴۹). فضائح الباطنیه، تحقیق نادی فرج درویش، (قاهره: الازهر، بی تا) ص ۱۹۱.

^۲ محمد ضیاءالدین الریس، الاسلام و الخلافه فی عصر الحدیث (قاهره: دارالثرات، بی تا) صص ۲۵۳-۴.

- حسن عباس حسن، الصیغه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی، (بیروت: دارالعالمیه للنشر، ۱۹۹۲) ص ۳۶۱.

^۳ عبدالسلام محمد الشریف العالم، نظریه السیاسه الشرعیه، (بنغازی: جامعه قاریونس، ۱۹۹۶) ص ۵۱.

^۴ ابوزید، پیشین، ص ۱۱۲.

مسکوت هستند که منطوق آنها از ما غایب است ولی محتوی و مضمون آنها برای صحابه مسلم و حاضر بوده است. و صحابه بدون آنکه نیازی به انتقال این مستندات به متأخرین باشد، بر مبنای آنها عمل نموده اند.^۱

روش شناسی شافعی با مقدمات فوق، اجماع صحابه را به نص دین که معنی و دلالت ثابت و فرا تاریخی دارد تحویل می نماید. اجماع صحابه نیز نه تنها همپایه سنت گردید، بلکه عین آن تلقی شد. با این تفاوت که سنت پیامبر(ص) احادیث و روایاتی است که از خود پیامبر(ص) نقل شده است، ولی اجماع صحابه حکایت غیر مسموع و مسکوت مانده همان سنت است که در گفتار و کردار صحابه آشکار شده است. و به این لحاظ که اجماع مشروعیت مستقل دارد مسکوت ماندن و نقل نشدن سند عمل صحابه هرگز از حجیت آن برای متأخرین نمی کاهد.^۲

۸/۱- جایگاه «اجتهاد» در فقه سیاسی شافعی

شافعی اجتهاد را عمدتاً مساوی و منحصر در قیاس می داند؛ یعنی الحاق احکام تصریح نشده در منابع سه گانه (قرآن، سنت و اجماع) به احکام صریح و آشکاری که شبیه یا نزدیک به علت آنها هستند. بدین ترتیب هر چند قیاس چهارمین منبع سیاست شرعی در نظر شافعی است، اما با سه منبع پیشین تفاوت جوهری دارد. در حالیکه سه منبع فوق قلمرو احکام واقعی (ظاهری و باطنی) بوده و اثبات کننده احکام سیاسی هستند، قیاس منحصر در اکتشاف احکامی است که گرچه پنهان و مستورند، اما بالفعل در نصوص سه گانه وجود دارند. قیاس ناظر به احکام ظاهری و خطاپذیر است که شافعی آن را «حکم بدون احاطه» می نامد و در مقابل، احکام ناشی از سه منبع پیشین را «حکم با احاطه» معرفی می کند.^۳

قیاس در اندیشه شافعی، هر چند پایه اجتهاد اهل سنت در احکام معقول و غیر عبادی است اما به لحاظ ویژگیهایی که دارد، دامنه عقل و آزادی را بسیار محدود می کند. شافعی در یک جمع بندی از روش شناسی ابتکاری خود و نیز دانش منبعث از آن می نویسد:

«دانش [و بنابراین دانش سیاسی] از دو وجه حاصل می شود: اتباع و استنباط. اتباع عبارتست از تبعیت از کتاب [قرآن] و اگر حکمی در آن یافت نشود سپس سنت پیامبر(ص) و اگر در سنت نیز حکمی پیدا نشود، قول عامه از گذشتگان [اجماع صحابه] که احدی مخالف آن نمی شناسیم. پس اگر چیزی در منابع سه گانه فوق نبود با قیاس بر اساس کتاب خدا و سپس قیاس بر سنت رسول(ص) و سرانجام با قیاس بر قول عامه سلف [صحابه] که هیچ کس مخالف آن نیست، به تولید دانش می پردازیم. هیچ سخنی جز از طریق قیاس روا و مجاز نیست و هر گاه کسانی که توانایی کاربرد قیاس را دارند دچار اختلاف نظر شوند لازم است که هر کسی بنا به اجتهاد و رأی خود عمل کند و نمی تواند از اجتهاد دیگران که مخالف اجتهاد خود او است تبعیت نماید.»^۴

قیاس شافعی چهار مقدمه اساسی دارد:

۱- فرض یک علت یا معنای معقول در احکام سیاسی که عنصری ثابت، غیر تاریخی و تغییرناپذیر در انسان و سیاست است.

^۱ محمد ضیا الدین الریس، پیشین، صص ۶-۲۵۴.

^۲ همان، ص ۲۵۶، ابوزید، پیشین، صص ۴-۱۲۲.

^۳ شافعی، الرساله، پیشین، صص ۲۳-۲۰. و ابوزید، پیشین، ص ۱۲۹.

^۴ شافعی، کتاب اختلاف الحدیث، در حاشیه کتاب الام، پیشین، جزء هفتم، صص ۹-۱۴۸.

- ۲- تأسیس یک حالت و مصداق «اصلی» که در اینجا همان (زندگی و تصمیمات سیاسی صحابه) است.
- ۳- تأسیس یک حالت یا مصداق «فرعی» که در نظام شافعی ناظر به (زندگی سیاسی دیگر مسلمانان [غیر صحابه] در دیگر زمانها و مکانها) است.
- ۴- تطبیق و سرایت احکام و الگوی زندگی سیاسی اصل بر فرع و الزام بقیه مسلمانان بر تبعیت و اطاعت از جزئیات نظام سیاسی صحابه بعنوان حکم شرعی که هر گونه سرپیچی از آن مستلزم عصیان شارع و حرام تلقی شده است. این گونه سلوک فقهی برای داوری درباره احکام سیاسی که به صراحت از آنها در قرآن و سنت ذکری به میان نیامده، نتایج مهمی در فقه سیاسی اهل سنت ایجاد نموده است.

۹/۱- نظام روشی شافعی در تولید اندیشه سیاسی

مطالبی که از روش فقه سیاسی شافعی ذکر شد، ماهیت دانش سیاسی برخاسته از روش شناسی او را نشان می دهد. شافعی برای تولید دانش سیاسی، مراحل هفتگانه ای را ترسیم می کند که به ترتیب اعتبار، از «کتاب» خداوند شروع شده و به ضعیف ترین آنها، «رأی و استنباط»، ختم می شود. به نظر شافعی هر فقیه و دانشمندی که صلاحیت صدور حکم و فتوا در سیاست دارد، ناگزیر است که در پژوهش خود از خلال این مراحل هفتگانه عبور نماید. در غیر این صورت حکم و فتوای او حجیت شرعی نخواهد داشت.^۱ طبیعی است که در این روش شناسی عقل معطوف به زمان و مکان اهمیت اندکی دارد و با توجه به محدودیتهایی که در سطور گذشته درباره حضور قرآن و سنت در دانش سیاسی اشاره کردیم، فقه سیاسی اهل سنت عمدتاً زیر سلطه حیات صحابه قرار می گیرد. به عبارت دیگر روش شناسی شافعی با توجه به الزامات ساختاری آن، زندگی سیاسی صحابه را از محدودیتهای تاریخی و هرمنوتیکی آن جدا نموده و به الگوی اصلی دانش و زندگی سیاسی مسلمانان در همه تاریخ مبدل نموده است.

اما در اینجا یک پرسش از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت اساسی دارد؛ منظومه شافعی که منتهی به فقه سیاسی گذشته گرا شده است، چه توجیه معرفت شناختی دارد؟ شافعی به چه دلیل بر «تقدم شرع بر عقل» حکم نموده است؟ و چرا باید تجربه سیاسی صحابه را بر تمام مسلمانان و در تمام تاریخ جاری و ساری نمود؟ تفسیر معرفت شناختی این پرسش ها نیاز به پژوهش مستقلی دارد ولی اجمالاً اشاراتی را از خلال اندیشه های ابوالحسن اشعری جستجو می کنیم.

۲- «اشعری» و مبانی کلامی دانش سیاسی

ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ه.ق.) نخستین و مهمترین متکلم سنی است که گفتمان اهل سنت درباره سیاست و امامت را تکمیل نموده است. نظریه سیاسی اهل سنت بر پایه آراء و نظر او استوار است. همچنین اشعری وظیفه کلام سیاسی را در قانون گذاری و تشریع بر اساس گذشته منحصر ساخت: چیزی که دانش سیاسی اهل سنت را زندانی این توجیه گذشته

^۱ محمد آرکون، تاریخچه الفكر العربی الاسلامی، ترجمه هاشم صالح، (بیروت: المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۶) ص ۸۰

گرایانه نگه می دارد و ماندگار می کند، به گونه ای که مردم برای حل مشکلات روزمره زندگی سیاسی خود همواره چالشهای گذشته را زنده می کنند و در آن وارد می شوند.

اشعری کوشید با پشتیبانی کلامی از دستاوردهایی که از اصول چهار گانه شافعی در سیاست امکان پذیر شده است، مشروعیت دینی خلفای راشدین را اثبات کند. او تنها به کتاب و سنت بسنده نمی کند بلکه می خواهد همه اصول اربعه را بسیج کند تا بر صحت «سیاست گذشته» و اصالت و مشروعیت آن گواهی دهد. بدین ترتیب صاحب «الابانه» آن چه که صاحب «الرساله» نیاورده بود را تکمیل کرد. وی بنیادهای نظریه اهل سنت را در دانش سیاسی استوار ساخت و مواضع سیاسی پیشین آنان را با تکیه بر اصول شافعی نظریه مند نمود و کلام سیاسی را تشریع بر مبنای گذشته و قانونمندی آن معنی کرد.^۱ اشعری همه این طرح عظیم را در قالب چهار مرحله استدلال کرد و به انجام رسانید که در سطور ذیل به اجمال اشاره می کنیم :

۱/۲- تقدم نقل بر عقل

ترجیح نقل بر عقل و اولویت نص نازل شده اعم از قرآن، سنت و عمل صحابه، مهمترین اصل معرفت شناختی اشعری است که بر تمام کتاب «الابانه عن اصول الدیانه» سایه انداخته است.^۲ وی که متأثر از محمد بن عبد الوهاب جبائی بود و سالها مشرب اعتزالی داشت، در سن چهل سالگی و بدنبال یک تحرک فکری به عقاید سلفی گرایش پیدا کرد. اینکه اشعری مطلقاً پیرو مذهب اهل حدیث شد یا بین اهل سنت و معتزله به نوعی جمع نموده و به تعبیر ابن خلدون راه میانه را برگزید، پرسشی است که همواره در داوری نسبت به اشعری طرح شده است.^۳ اما آنچه در پژوهش حاضر اهمیت دارد، تلاش اشعری در شکستن شوکت عقل گرایی در زندگی سیاسی از طریق باز سازی و تأکید بر اصول سلفی است که بر تقدم نص - قرآن، سنت و اجماع - بر هر نوع روش شناسی متکی بر عقل انسانی استوار است.^۴

اشعری دانش سیاسی را نه بر پایه استدلال عقلی، بلکه بر مبنای «اتباع» از نصوص دینی قرار می دهد که از مواجهه مستقیم و بدون هر گونه پیش زمینه فکری به آن نصوص حاصل می شود. به نظر او تنها به این طریق می توان بر احکام درست شریعت و حلال و حرام آن در زندگی سیاسی دست یافت.^۵ اشعری در فصل نخست «الابانه» با اشاره به دیدگاه کلی خود می نویسد:

«قولی که بدان قائل هستیم و دیانتی که به آن تدین داریم، عبارت است از: تمسک به کتاب خدا و سنت پیامبران (ص) و آنچه که از بزرگان صحابه و تابعین و ائمه حدیث روایت شده ما به آنها اعتصام نموده و چنگ زده ایم. و نیز به آنچه ابو عبدالله احمد بن حنبل... قائل است و بدان وسیله حق را آشکار و گمراهی را دفع کرده و روش و منهاج [اهل سنت] را توضیح داده است.»^۶

^۱ جابری، همان، ص ۱۱۱. و نقد و نظر، همان، صص ۷-۱۳۶.

^۲ ابوالحسن اشعری، الابانه عن اصول الدیانه، تحقیق فوقیه حسین محمود، (قاہرہ: دارالانصار، ۱۳۹۷هـ جری) جزء اول، ص ۱۱۱.

^۳ عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴) ج ۱، ص ۵۷۷.

^۴ اشعری، پیشین، ص ۲۸.

^۵ اشعری، الابانه، پیشین، ج ۲، ص ۱۰.

^۶ همان، ص ۲۰.

اندیشه تقدم نقل و لزوم «اتباع» دانش سیاسی از نصوص عموماً در مقابل خرد گرایان جامعه اسلامی در قرون ابتدایی طرح شده که مشهورترین آنها معتزله بودند و بر لزوم تقدم عقل بر نقل تأکید داشتند. معتزله و نیز جناح عقل گرای مذهب شیعه، تفسیری عقلی از امامت و سیاست داشتند و با تکیه بر ملاک عقل، نه تنها عمل صحابه را مبنا و معیار سیاست شرعی نمی دانستند بلکه بسیاری از گفتارها و کردارهای سیاسی آنان را مورد انتقاد و تردید قرار می دادند.^۱ دفاع ابوالحسن اشعری از تقدم شرع در واقع دفاع از اولویت و مشروعیت عمل صحابه چونان مفسران کتاب و سنت در عرصه سیاست بود. شیوه استدلال اشعری را اما با صراحت و انسجامی بیشتر ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸هـ) دنبال نمود.

۱/۱/۲- عقل و معارضه آن با نص و عمل صحابه در نگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه برای اینکه از نفوذ عقل در زندگی سیاسی مومنان برای همیشه جلوگیری کند، به یک اصل اشاره می کند که برای اهل حدیث اهمیت فراوان دارد. او می گوید: هیچگاه انسان مومن واقعی نخواهد بود مگر اینکه نسبت به پیغمبر اسلام (ص) ایمان جازم داشته باشد. ایمان جازم نیز چیزی است که در آن هیچ قید و شرطی نباشد. یعنی اگر کسی سخن پیغمبر (ص) را تنها در صورتی بپذیرد که بر خلاف عقل صریح نباشد، چنین شخصی هرگز مومن واقعی نخواهد بود.^۲ ابن تیمیه در جای دیگر گامی فراتر می رود و حتی عقل معارض نقل را اصلاً عقل نمی داند و همانند اشعری و شافعی عمل صحابه را مفسر کتاب و سنت می داند. درباره نسبت عقل و نص می نویسد:

«و بطور خلاصه نصوص ثابت از کتاب و سنت، هرگز معارض معقول بین و آشکار نیست. و هیچ چیز نمی تواند معارض آنها باشد مگر اینکه در او اشتباه و اضطراب وجود داشته باشد. آنچه که حق بودنش معلوم است [یعنی نصوص] نمی تواند مورد تعرض چیزی از معقول واقع شود که در آن تردید و اضطراب بوده، و شبهه ای در حقانیت آن وجود دارد، بلکه بعنوان یک قضیه عام و کلی می گوئیم که: نصوص ثابت از رسول (ص) هرگز معارض با صریح معقول نیست تا اینکه بگوئیم عقل مقدم بر آن است یا نه؟ و هر آنچه معارض آن نصوص است، نه عقل، بلکه شبهات و خیالات است که بر مبنای معانی متشابه و الفاظ مجمل استوار هستند، و هر گاه تفسیر و تبیین شوند معلوم میشوند که شبهه سوفسطائی هستند و نه برهان عقلی.»^۳

ابن تیمیه عقل معارض نص و از جمله عمل صحابه در عرصه سیاسی را اصلاً عقل نمی داند بلکه اوهام و خیالاتی می شمارد که جامه عقل پوشیده اند. ابن تیمیه با استناد به شیوه احمد بن حنبل - که اشعری نیز همورا مقتدای خود می دانست - هر گونه مخالفت با عمل و تفسیر صحابه را مخالفت با کتاب و سنت و بنابراین معارض با «عقل سلیم» تلقی می کند. به نظر او اگر کسی بگوید که صحابه در تأویل حتی یک نص از کتاب و سنت دچار خطاء شده اند، آشکارا با عموم صحابه و تابعین به نزاع برخاسته است، زیرا آنان خود گفته اند که معنای درست نصوص را می دانند. ابن تیمیه، سپس به سخن بعضی از صحابه که مدعی بودند علت نزول و فلسفه تمام آیه های قرآن را می دانند، اشاره می کند و

^۱ ابن تیمیه، تقی الدین احمد ابن عبدالحلیم، درء تعارض العقل و النقل، تحقیق محمد رشاد سالم، (جمهوریه العربیه المتحدہ؛ دارالکتب، ۱۹۷۱) جزء اول، ص ۲۴.

^۲ همان، ص ۱۷۸. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، پیشین، صص ۴-۱۳.

^۳ ابن تیمیه، درء تعارض العقل و النقل، پیشین، صص ۶-۱۵۵.

آنان را نمونه ای از جمع انبوه صحابه معرفی می کند که او مجال اشاره به آحاد آنان را ندارد. ابن تیمیه که اکنون مرجعیت صحابه و تقدم تفسير آنان بر دیگر تفسیرها را بر جسته نموده است، می افزاید:

«ما نسأل اصحاب محمد[ص] عن شیء الا و علمه فی القرآن، ولكن علمنا قصر عنه

ما از اصحاب محمد[ص] از چیزی سؤال نمی کنیم مگر آنکه علم آن در قرآن موجود است ولكن عقل و دانش ما [بر خلاف صحابه] از دسترسی به آن کوتاه و ناتوان است».^۱

۲/۲- «حسن و قبح» شرعی رفتار حاکم و مشروعیت افعال سیاسی (نظریه کسب)

اشعری ضمن اعتقاد به تقدم شرع بر عقل، بر حسن و قبح شرعی افعال معتقد است و بر آن است که همه افعال سیاسی بندگان، مخلوق خداوند است و انسان در این میان هیچ نقشی جز اکتساب ندارد. به عبارت دیگر، فاعل حقیقی همه افعال سیاسی، خداوند است و انسان تنها کسب کننده فعلی است که خداوند آن را به دست این انسان [مثلاً حاکم یک جامعه] ایجاد می کند. مقصود از کسب نیز تعلق «قدرت و اراده بندگان» است به فعلی که در واقع از جانب خداوند مقرر و ایجاد می شود.^۲

اشعری به رغم آزادی محدودی که به اراده انسانها نسبت می دهد بیشتر به نظریه جبر در افعال سیاسی معتقد است. اراده و مشیت الهی را بدون هیچ قید و شرط آن در زندگی سیاسی، مطلق دانسته و می گوید: خداوند حق دارد که برخی از انسانها را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد و از میان آنان تنها برخی را که «می خواهد» مورد ملامت و تقبیح قرار دهد. بدین ترتیب هرگز نمی توان نسبت به عدل و ظلم یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان داوری عقلی نمود زیرا که مشروعیت افعال آنان نه در ذات فعل، بلکه در خواست و قدرت خداوند نهفته است و قابل ارزیابی با ملاکهای حسن و قبح انسانی نمی باشد.^۳

ابوالحسن اشعری به این لحاظ که افعال سیاسی را ناشی از قدرت و استطاعت انسان نمی داند، ایمان را نیز صرفاً مساوی تصدیق و اقرار به خدا و رسول(ص) می داند که ربطی به عمل ندارد. و چون ارتکاب ظلم به عنوان یک فعل سیاسی، موجب خروج از ایمان نمی شود، عدالت و مشروعیت حاکم را به مقیاس اعمال آنها نمی توان سنجید.^۴ چنین اندیشه ای که آزادی و مسئولیت سیاسی انسان را تباه می کند در عین حال برای منظومه اشعری در تأمین عدالت و مشروعیت صحابه و به ویژه خلافت قریش، اهمیت زیادی دارد. و به رغم تناقضات و رفتارهای غیر قابل تعقل آنان، سلطه صحابه و قریش را بر تمام سر نوشت سیاسی مسلمانان تعمیم و سرایت می دهد. به نظر او همه صحابه رهبرانی هستند که از خطا و

^۱ همان، ص ۲۰۸. و نیز بنگرید به ص ۲۰۷ و ۲۰۳.

^۲ عبدالرحمن بدوی، پیشین، ص ۶۰۲. به نقل از اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، به کوشش ریچارد ژوزف مک کارتی، (بیروت:

المطبعة الكاتولیکیه، ۱۹۵۳) (صص ۹-۳۸).

^۳ همان، ص ۶۱۳. اشعری، اللمع، صص ۶-۷۵.

لغزش مصون هستند و از اتهام در دین میرا بوده و مورد ستایش خداوند و رسول(ص) می باشند و به همین لحاظ الگوی عمل سیاسی دیگران خواهند بود.^۱

۳/۲- عدالت صحابه

اهل سنت در تعریف صحابی اختلاف نظر دارند. احمد بن حنبل - رئیس مذهب حنبلی که بسیار مورد توجه اشعری است - صحابی پیامبر(ص) را شامل هر کسی از مسلمانان می داند که حداقل یکماه یا یک روز یا یک ساعت با پیامبر اسلام(ص) همنشین شده یا حتی لحظه ای او را دیده باشد. لیکن برخی دیگر مشارکت در حداقل یک جنگ (غزوه) یا مصاحبت یک ساله با حضرت رسول(ص) را شرط صحابی بودن می دانند.^۲

به هر حال همه اهل سنت بر عدالت صحابه تأکید دارند و چنین می اندیشند که خداوند و پیامبرش (ص) صحابه را تزکیه کرده و بر عدالت آنها گواهی داده اند و بنابراین لازم است که هر گونه اعمال و رفتار سیاسی آنان را که ممکن است منافی عدالت آنان تلقی شود، تأویل و توجیه نمود. این اندیشه که مخالف مبنای معتزله و امامیه درباره صحابه است، بنیاد تفکر اشعری و از مقومات ساختاری برای فکر سیاسی سنی محسوب می شود، اشعری باب چهاردهم «الابانه» را با این عبارت شروع می کند :

«خداوند بر مهاجرین و انصار و سابقین در اسلام و نیز اهل بیعت رضوان، ثنا و ستایش می کند و قرآن در موارد بسیاری به مدح مهاجر و انصار پرداخته است.»^۳

ابوالحسن اشعری سپس از «اجماع» همین جماعت که مورد ستایش قرآن است سخن گفته و از اجتماع آنان بر خلافت ابوبکر و دیگر خلفای اسلام حجت می آورد و به طور کلی، مشروعیت خلافت اسلامی را تمهید می کند. وی در مواجهه با اختلاف نظرهای جنگهای صحابه با یکدیگر، به مفاد نظریه کسب استناد می کند. طبق این نظریه، اختلاف در افعال صحابه هر گز به عدالت آنان خدشه نمی زند؛ زیرا فعل سیاسی صحابه نیز همانند دیگر افعال انسانها خارج از قدرت آنان بوده و تابع مشیت خداوند بوده است و از سوی دیگر چون خداوند و پیامبر(ص) به حقانیت و بهشت صحابه شهادت داده اند، لاجرم باید همه افعال و اجتهادهای سیاسی آنان را مشروع دانسته و بر اطاعت دیگر مسلمانان از آنها حکم نمود. وی در پایان «الابانه» می نویسد :

«و اما آنچه میان علی و زبیر و عایشه رضی الله عنهم اجمعین گذشت از سر اجتهاد و تأویل بود و علی امام است و همه آنان اهل اجتهاد بودند. و شهادت پیامبر(ص) بر بهشت رفتن صحابه، حاکی از آن است که همه آنان در اجتهاد خودشان بر حق و راستی بوده اند و همچنین آنچه بین سید ما علی و معاویه رضی الله عنهما واقع و جریان یافت همه از سر تأویل و اجتهاد بوده است و همه صحابه رهبران مصون از خطا و غیر قابل اتهام در دین هستند که خدا و رسولش جمیع آنان را ستایش نموده و ما را به تعبد در تعظیم و پیروی از آنان دستور داده و از عیب جویی و تنقیص احدی از آنان پرهیز داده اند.»^۴

^۱ اشعری، الابانه، پیشین، ج ۲، ص ۲۶۰.

^۲ حسن عباس حسن، پیشین، ص ۴۳۱.

^۳ اشعری، الابانه، پیشین، ص ۲۵۱.

^۴ همان، صص ۱- ۲۶۰.

اشعری با چنین استدلالی، صحابه را بهترین مردمانی می داند که خداوند برای مصاحبت پیامبرش (ص) برگزیده و لزوم ستایش و ولایت همه آنان را مقرر فرموده است. تأکید بر عدالت صحابه و لزوم سکوت درباره مشاجرات موجود در بین آنان از اصول اعتقادی اشعری محسوب می شود.^۱ پیشوای کلام سنی در تکمیل منظومه فکری و معرفت شناختی خود، به نظریه دیگری تحت عنوان «تصویب» اشاره می کند که نقش مهمی در زندگی سیاسی مسلمانان بر جای گذاشته است.

۴/۲- جایگاه صحابه و خلیفه و ارتباط آنان

تفاسیر متفاوتی در جایگاه صحابه و خلیفه و ارتباط ایندو وجود داشته است. عده ای بر مبنای نظر ابوالحسن اشعری در باب عدالت صحابه، عمل و مواضع سیاسی صحابه را کاشف از ولایت حاکم اصلح و نه لزوماً افضل می دانستند و طبق این تفسیر، شورای پس از تعیین خلیفه را به گونه ای کمک فکری خلیفه و به هر حال التزام به آن را غیر واجب می دیدند. عده ای دیگر ولایت خلیفه را مورد تأکید قرار می دادند و التزام خلیفه به نظر صحابه را غیرواجب می دانستند، در واقع آنان خلیفه را نه ولی بلکه وکیل صحابه و اهل شورا تلقی می کنند و با قول به وجوب شورا، حاکم اسلامی را ملزم به تصمیمات برآمده از شور صحابه می نمایند. به هر حال، طبق نظر این اندیشمندان، اگر ولایتی هم وجود دارد، بالاصاله از آن اهل شورا است و درست به همین لحاظ است که خداوند هرگز پیامبر خود را مأمور به تعیین خلیفه نکرده، و بلکه، برعکس، رسول الله (ص) طبق مفاد دلیل شورا ملزم بوده که سیاست امت را به خود آنان واگذارد.

۵/۲- تصویب در اجتهاد

اشعری و دیگر علمای اهل سنت، اجتهاد در علوم شرعی را از شرایط امامت در جامعه اسلامی می دانند. و ابو حامد غزالی هر چند رتبه اجتهاد را ضروری و اجتناب ناپذیر در حاکم اسلامی نمی داند اما به لحاظ اهمیت اجتهاد در زندگی سیاسی، مراجعه و پیروی حاکم از اجتهاد اهل علم را لازم می داند.^۲ بدین سان هر گونه تعریف از قلمرو و ماهیت اجتهاد، نقشی مهم در ساختار و تمامی زندگی سیاسی ایفاء می کند.

مسلمانان در اجتهاد در شریعات و از جمله سیاست شرعی اختلاف دارند؛ شیعیان قائل به خطاپذیری احکام اجتهادی در سیاست شرعی هستند و چنین می اندیشند که خداوند در هر مسئله از مسائل سیاست شرعی تنها یک حکم دارد که ممکن است اجتهاد مجتهدین مودی به آن باشد و یا به خطا رود. بر عکس، اهل سنت به «تصویب» در احکام سیاست شرعی و عدم خطا پذیری در این احکام عقیده دارند. به نظر اهل سنت، خداوند به تعداد آراء مجتهدین حکم دارد. و گویی که قلمرو آراء اجتهادی در سیاست شرعی را به عهده مجتهدان و دانشمندان گذاشته و هر آنچه محصول اجتهاد آحاد مجتهدین است، مساوی حکم خداوند تلقی شده است.^۳ به نظر می رسد که علت اختلاف نظر شیعه و سنی در این باره به عقل گرایی و اخذ عقل در مقدمات استنباط احکام سیاسی در شیعه و نیز طرد عقل از مبانی اجتهاد سنی بر می

^۱ همان، صص ۹-۲۸.

^۲ ابو حامد غزالی، فضایح الباطنیة، پیشین، ص ۱۹۱.

^۳ آخوند محمد کاظم خراسانی، کفایه الاصول، پیشین، صص ۹-۴۶۸.

گردد. ابوالحسن اشعری که در سطور گذشته به دیدگاه او در کاستن از اهمیت عقل در سیاست شرعی اشاره کردیم با تکیه بر تقدم نقل بر عقل، به تصویب آرای اجتهادی فقها و حاکمان می پردازد و می نویسد:

«هر مجتهدی بر حق است و همه مجتهدان نیز در راه صواب قرار دارند. اختلاف آنان در اصول نیست، بلکه به فروع احکام بر می گردد.»^۱

سخن اشعری تعبیری کلامی از ماهیت اجتهاد در روش شناسی شافعی است. وی نیز چنانکه گذشت، به تصویب آرای اجتهادی در سیاست و امارت نظر دارد و با اشاره به اختلاف خلفای راشدین در تقسیم غنائم (به طور مساوی یا بر اساس تفاضل نسب و سابقه در اسلام) به ویژه بر ضرورت اختلافات مجتهدین و در عین حال، حقانیت آراء و اعمال همه آنان در زندگی سیاسی تأکید می کند.^۲

۶/۲- اشعری موجه کلامی شافعی

اکنون به طور کلی می توان گفت کلام و قواعد معرفت شناختی اشعری، توجیه و تفسیر همان قواعد روش شناختی است که شافعی در اصول فقه به کار بسته بود. اشعری آرای اهل سنت را در باب امامت سامان داد و عقاید سلف را باز سازی نمود. بدین سان قواعد اعتقادی اشعری به توجیه کلامی همان روشی پرداخت که شافعی یکصد سال قبل وضع کرده و به اجرا گذاشته بود.^۳

از این لحاظ اهمیت مکتب اشعری در این است که این مذهب و بنیانگذار آن ابوالحسن اشعری موفق شد تا عمده تجارب تاریخی و تأملات نظری جهان تسنن را در مجموعه ای منسجم از نظریه کلامی - فقهی جذب کند و آشتی دهد و بدین سان خشت های متفرق تجارب و سنن فقهی را در خدمت معماری کلامی خود درآورد. بنیاد نظریه اشعری به گونه ای بود که به رغم حفظ جایگاهی اندک برای عقل در فقه سیاسی، به ضرورت به جانب «اهل حدیث» تمایل داشت. با تأسیس چنین مبنایی تجارب تاریخی - سیاسی صحابه و فقهای سلف در حوزه ادله احکام قرار گرفتند و تعارضات آنها موجب تعارض در استنباط احکام سیاسی گردید، و نوعی از نظم سیاسی را باز تولید کرد که اقتدار و تغلب وجه غالب آن بود.

۳- «غزالی» و اندیشه سیاسی واقع گرایانه

غزالی در طرح عقاید سیاسی خود به شدت تحت تاثیر بحران هایی است که دامنگیر جامعه اسلامی شده بود، فهم اندیشه غزالی بدون شناخت زمانه ای که او در آن می زیسته است امکان پذیر نیست. در زمانه او جامعه اسلامی دچار بحران عقیدتی و فکری شده و گروه های مختلف عقیدتی و فکری بوجود آمده بود که بشدت یکدیگر را تکفیر می کردند.

^۱ هانری کورین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، (تهران: کویر، ۱۳۷۳) ص ۱۶۲.

^۲ ابوزید، الامام الشافعی، پیشین، صص ۱۴۴. به نقل از: شافعی، جماع العلم، پیشین، ص ۲۶۱.

^۳ جابری، تکوین العقل العربی، پیشین، ص ۱۱۶ به بعد.

در حقیقت عقاید سیاسی غزالی پیرامون خلافت و سلطنت و ایجاد سازش میان این دو شکل گرفته و بیشتر حاصل مصلحت اندیشی او در توجیه اوضاع موجود است.

غزالی خلافت را به حکم شرع، و نه عقل، ضروری و لازم می‌شمارد و به همین سبب می‌گوید که نه ارباب فنون و حرف‌صلاحت بحث درباره خلافت را دارند و نه فیلسوفان، بلکه فقط این فقها هستند که شایستگی و وظیفه دارند که اصول خلافت را برای مردم روشن کنند.

به طور کلی اندیشه سیاسی غزالی در سه کتاب «المستظهر»، «الاقتصاد فی الاعتقاد» و «احیاء علوم الدین» بیان شده است و در این کتاب‌ها از سیاست و خلافت سخن رانده است. به نظر می‌رسد که اندیشه سیاسی غزالی دو خاستگاه دارد: نخست اینکه او اندیشه خود را بر اساس دانش فقه و شریعت اسلامی طرح نموده است، دوم اینکه واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی در قلمرو خلافت عباسی و گستره فرمانروایی سلجوقیان در اندیشه او تاثیرگذار بوده است. غزالی در کتاب احیاء علوم الدین اندیشه خود را نخست پیرامون تعریف و کارکرد سیاست آغاز می‌کند. به نظر او غایت سیاست تأمین سعادت بشر در دو جنبه دنیوی و اخروی است. سیاست باید در پی تأمین سعادت بشر در این دنیا و آخرت باشد. غزالی به عنوان فقیه اهل سنت، سیاست را به عنوان شاخه‌ای از فقه اسلامی مورد بحث قرار داده و اصول و مبادی آن را از شریعت اسلامی استنتاج کرده است. بر همین اساس غزالی استدلال معتزله را درباره اینکه ماهیت الزامی خلافت مبتنی بر عقل است نفی کرده و خلافت را به حکم شرع و نه عقل ضروری می‌شمارد.

غزالی بحث سیاست و حکومت را در زیرمجموعه معاملات و تحت عناوین «امر به معروف و نهی از منکر» و «رعیت داشتن و ولایت راندن» مطرح می‌کند. ولی در زیر مجموعه بحث «ولایت» غزالی مستقیماً وارد بحث می‌شود و می‌گوید: «ولایت داشتن کار بزرگی است و خلافت حق است در زمین چون برسیل عدل بُود، و چون از عدل و شفقت خالی بود، خلافت ابلیس بود که هیچ سبب فساد عظیم تراز ظلم والی نیست».

همان طور که در عبارت فوق آمده است، معیار و محک بنیادین غزالی اصل «عدل» است. غزالی برای اقامه عدل در سیاست ده قاعده را برمی‌شمارد که عبارتند از:

۱. والی هر چه خود نپسندد، هیچ مسلمانی رانپسندد و اگر پسندد غش و خیانت کرده باشد در ولایت داشتن.
۲. رفع حاجات رعیت به ویژه مسلمانان.
۳. قناعت و پرهیز از تجمل.
۴. رفق و سازگاری با مردم و نهی خشونت و درشتی.
۵. جلب رضایت خلق.
۶. طرد متملقان و جذب متجسسان راستگو.
۷. شریعتمداری در سیاست و ترجیح خشنودی خدا بر خشنودی خلق؛ زیرا خشنودی خدا خشنودی خلق را در بردارد.
۸. ضرورت دیدار علما و حریص به نصیحت آنها بودن.
۹. اصلاح خود و اطرافیان قبل از اصلاح مردم.

۱/۳- ویژگیهای خلیفه

پس از اثبات ضرورت شرعی خلافت، غزالی به شرح خصال وصفاتی می پردازد که خلیفه مسلمانان باید دارا باشد و در این مورد، خاصه در کتاب «المستظهری»، می گوشت تا خصائل و صفاتی را برای خلیفه معین کند که با نیازها و مقدرات عصرش متناسب باشد.

وی احراز سه شرط را برای خلیفه لازم می داند: «نسب»، «سلامت» و «عدالت». وی ضرورت دو صفت شجاعت و نجدت (دلیری و مردانگی) را برای ایفای فریضه جهاد منکر می شود و می گوید در صورتی که خلیفه از پشتیبانی و وفاداری سلاطین دلاور و نیرومند برخوردار باشند، خود نیازی به این صفات ندارند؛ زیرا آن سلاطین دارای آن صفات هستند. به همین شیوه، ضرورت صفت «رأی» یا «کفایت» یعنی توانایی اجرای وظایف کشور داری و حکومت رارد می کند و معتقد است تا زمانی که خلیفه وزیران دانا و مشاوران آزموده در پیرامون خود داشته باشد، کارهای اجتماع مسلمانان بر وفق اصول دین و خرد اداره خواهد شد.

علم هم به عقیده غزالی برای خلیفه لازم نیست؛ زیرا نه شارع مقدس اسلام، دستوری در این باره نهاده و نه مصلحت عامه مقتضی آن است. به گفته او اگر خلیفه در نیرو و هیبت به قهر و قدرت سلاطین، و در کفایت و کشور داری به راهنمایی و تدبیر وزیران و مشاوران خود متکی است، چرا نباید در علم به نظر و فتوای علمای زمان خود اعتماد کند؟ پس خلیفه بهتر است که مقلد باشد و در حل مسائل شرعی مسلمانان، رأی دانایان دین را بجوید.

غزالی شرط تازه ای را برای خلیفه مقرر می کند و آن «ورع» یعنی پرهیزگاری یا خداترسی است. خلیفه باید، به جای اهتمام به امور دنیوی، بکوشد تا درزندگی نهان و آشکار خویش نمونه تقوا و پارسایی باشد تا بدین گونه اتباع خود را به پرهیز از گناه و پیروی از فرمان های خدا و فرستاده او تشویق کند.

۲/۳- خلیفه و مشروعیت سلطان

در روزگار غزالی، خلیفه، دیگر بخشنده قدرت نبود، بلکه صرفاً مشروعیت دهنده به قدرت هایی بود که به زور کسب شده بود. با روی کار آمدن سلجوقیان (۴۳۲ هجری) دستگاه خلافت عباسیان بیش از پیش روبه ضعف و انحطاط نهاد. سلجوقیان اگر چه مانند غزنویان در زمره اهل تسنن به شمار می آمدند، به ظاهر از بزرگداشت خلفا کوتاهی نمی کردند و عملاً حکومت و قدرت سیاسی را به خود منحصر کرده بودند. حتی پایتخت ایشان، که در مرو و سپس اصفهان بود، در اواخر سلطنت ملکشاه به بغداد منتقل شد.

در عصر غزالی بحران روابط میان نهاد خلافت و سلطنت یکی از فرازهای حساس خود را طی می کرد که در دوره سلجوقی این رابطه وضع کاملاً جدیدی پیدا کرده بود، به طوریکه دستگاه خلافت و شخص خلیفه، تحت الحمایه

^۱ پیشین، غزالی: فقیه رئالیست

سلطان سلجوقی محسوب می شدند. درحقیقت خلیفه به یک قدرت پوشالی تبدیل شده بود و مشروعیت واقعی تنها از آن دارندگان قدرت واقعی بود.

غزالی در طرح آراء خود به دنبال احیاء مقام و شأن از دست رفته خلافت است و سعی دارد که میان خلیفه و سلطان رابطه نوینی را تعیین کند. بنابراین مهمترین بخش اندیشه سیاسی غزالی در باره ارتباط خلیفه و سلطان است. برای فهم بهتر اندیشه سیاسی غزالی باید توجه داشت که با پیدایش سلجوقیان دستگاه خلافت عباسیان بیش از پیش رو به ضعف و انحطاط نهاد. سلجوقیان اگر چه مانند غزنویان از بزرگداشت خلفاء کوتاهی نمی کردند ولی عملاً حکومت و قدرت سیاسی را به خود منحصر کرده بودند.

با آنکه سلجوقیان نقش مدافعان سرسخت سنت را داشتند، برخلاف دودمانهایی که پیش از آنان در بخش های خاوری سرزمین ایران بودند، القاب پیش از اسلام را نیز به کار می بردند و سلاطین سلجوقی خویش را شاهنشاه می نامیدند. به گفته بارتولد در عصر سلجوقیان، خلیفه الله دیگر امامی بود محروم از حکومت دنیوی که سلطان ظل الله شده بود.^۱ در قرن پنجم سلجوقیان که از طرفداران خلافت عباسیان بودند توانستند یک حکومت مرکزی نیرومند برقرار نمایند که از لحاظ سیاسی تحت تسلط سلاطین سلجوقی و از لحاظ دینی در پناه خلافت بغداد باشد.

در نظر غزالی خلافت عباسیان در دوره فرمانروایی سلجوقیان با دو خطر عمده درونی و بیرونی مواجه بود، و خطری که هر یک به نوعی لرزه بر ارکان دستگاه خلافت انداخته بود که در درون با جنبش شیعی و اسماعیلیان و در بیرون با صلیبیان درگیر بود. در مقابل این خطرات دستگاه خلافت عملاً از توان رویارویی برخوردار نبود و به همین خاطر به حمایت و پشتیبانی سلطنت برای رویارویی با این گونه خطرات شدید نیازمند بود، غزالی در طرح اندیشه خود سعی دارد که در عین حفظ مقام و شأن خلافت، تقویت سلطنت سلجوقیان را نیز مورد لحاظ قرار دهد تا خلافت عباسی با تکیه بر قدرت نظامی پادشاهان سلجوقی بتواند با این دو تهدید عمده مقابله نماید و از این طریق دستگاه خلافت برای مبارزه با دشمنان خود پشتیبانی محکم داشته باشد.

سلجوقیان در عصر غزالی صاحبان جدید قدرت و سلطه شده بودند. در چنین شرایطی غزالی برای توجیه وضعیت بوجود آمده، یعنی پیدایش سلطنت در مقابل خلافت، میان منصب خلافت و منصب حکومت یا کشورداری قائل به تفاوت می شود و می گوید: خلیفه کسی است که به موجب عهد و میثاقی که با جماعت مسلمانان بسته است، منصب امامت یا پیشوایی آنان را احراز کرده است، به این جهت همه قدرت ها و اختیارات از او ناشی می شود و اوست که مسئولیت نهایی حسن اداره معاش و تأمین رستگاری معنوی آنان را برعهده دارد. ولی منصب حکومت یا کشورداری متعلق به شهریاران یا سلاطین است که صاحبان شوکت، یعنی نیروهای مادی و نظامی اند و در عین حال به خلیفه وفادار. پس حکومت سلاطین به دو شرط مشروع می شود:

۱. سلاطین از قدرت کافی بهره مند باشند تا مسلمانان بتوانند در صلح و امان زیست کنند؛
۲. آن که سلاطین به خلیفه وفادار باشند و این وفاداری را نیز با ذکر نام خلیفه و ضرب سکه به نام او ابراز دارند.

^۱ و. بارتولد، خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۷ ص ۳۵

با احراز این دو شرط حتی اگر سلطان ستمگر باشد، مسلمانان باید از فرمان او پیروی کنند و گر نه خلع او موجب آشوب و هرج و مرج خواهد شد.

۳/۳- خلافت و شیوه انتخاب خلیفه

محور اصلی اندیشه سیاسی غزالی پیرامون نظام سیاسی خلافت شکل گرفته است. او چند ویژگی اساسی برای خلافت مطرح می کند که عبارتند از:

- ۱- خلافت مستلزم وجود قدرت لازم برای استقرار نظم است
- ۲- خلافت نماینده یا مظهر وحدت تام امت مسلمان و تداوم تاریخی آن است
- ۳- خلافت قدرت اجرایی و قضایی خود را از شریعت اسلامی به دست می آورد و یگانه نظام سیاسی مشروع در اسلام است.

اما همانطوری که آورده شد در زمان غزالی دونهاد قدرت، یعنی نهاد خلافت و سلطنت داعیه دار قدرت شده بودند. غزالی در بیان اندیشه سیاسی خود در عین مدنظر داشتن واقعیت های موجود یعنی پیدایش قدرت های محلی و سلاطین مستقل، سعی نموده است به تقویت نهاد خلافت بپردازد. در این هنگامه، وقتی که خلیفه المستظهر او را به نگارش رساله ای درباره خلافت مأمور کرد غزالی گریزی از آن نداشت که در بیان عقاید خود واقعیات سیاسی ناگوار زمان را به حساب آورد و ماهیت مقام خلافت و شرایط و وظایف خلیفه را به نحوی بیان کند که با این واقعیات سازگار درآید. وی شیوه انتخاب خلیفه را دارای سه شیوه می داند:

- ۱- بیعت: اهل حل و عقد با کسی که به نظر ایشان حائز شرایط لازم برای مقام خلافت باشد، بیعت می کنند.
- ۲- اجماع فرق اسلامی که پایه آن شرع است نه عقل
- ۳- ضرورت انتخاب امام.

۴- اندیشه سیاسی دیگر اندیشمندان اهل تسنن در خصوص «حکومت» و «حاکم»

۱/۴- انعقاد و مشروعیت «حکومت»

در اندیشه سیاسی اهل سنت، تئوری انعقاد و مشروعیت حکومت متأثر از حوادثی است که بعد از رحلت پیامبر مکرم اسلام (ص) و در طول قرن ها اتفاق افتاده است.

پیروان خلفا، حکومت های خلفای "راشدین"، "بنی امیه"، "عباسیان" و "عثمانیها" را به رسمیت می شناسند و آنان را زمامداران بر حق می دانند، آنان کیفیت انعقاد حکومت را به گونه ای مطرح می کنند که این حکومتها را شامل گردد و از محدوده مشروعیت خارج نکنند. یعنی تئوری مشروعیت به گونه ای پایه ریزی شده است که هیچ گونه خللی به حقانیت این حکومتها وارد نشود.

بطور کلی می توان گفت، راه های انعقاد و مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اهل تسنن به شرح ذیل می باشد:

- ۱ - انتخاب و گزینش توسط اهل حل و عقد مانند خلافت ابوبکر
 - ۲ - استخلاف یعنی خلیفه ای جانشین خود را تعیین کند مانند خلافت عمر، چرا که خلیفه دوم، عمر با استخلاف ابوبکر زمام امور را در دست گرفت.
 - ۳ - شورای انتصابی یعنی خلیفه چند نفر را در شورای انتصاب نماید تا آنان در بین خود خلیفه را انتخاب نمایند مانند خلافت عثمان توسط شورای شش نفره ای که عمر برای این کار تعیین نمود.
 - ۴ - بیعت عمومی مانند خلافت علی بن ابی طالب (علیه السلام).
 - ۵ - شوکت و استیلا یا رهبری تغلیبیه مانند حکومت معاویه.
- با این وجود در مکتب خلفا برای انعقاد و مشروعیت حکومت چندان موونه ای وجود ندارد، با این راه های مذکور بسیاری از حکومت ها در دایره بزرگ مشروعیت قرار می گیرند.
- با بررسی اقوال دیگر علماء و اندیشمندان سنی در موضوع مشروعیت نظام سیاسی، نمای کامل تری از اندیشه سیاسی اهل تسنن حاصل می گردد:

۱/۱/۴- ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب معروف به "ماوردی" (۴۵۰ ق.)

وی در کتاب "احکام السلطانیة" می نویسد: امامت و زمامداری از چند راه منعقد می شود؛ از راه انتخاب اهل حل و عقد و نیز از راه استخلاف (خلیفه پیشین خلیفه بعدی را تعیین کند) وی سپس در انتخاب اهل حل و عقد و بیعت به اینکه چه تعدادی در این امر مهم لازم است، می نویسد: برخی گفته اند: باید جمهور اهل حل و عقد خلیفه را انتخاب کنند، اما این نظر مردود است چون که در بیعت با ابوبکر جمهور نقشی نداشتند؛ عده ای گفته اند حداقل افرادی که در انعقاد و مشروعیت خلافت لازم است پنج نفر است. باید پنج نفر باشند که با فردی بیعت کنند، یا چهار نفر رضایت بدهند و یک نفر بیعت کند، استدلال اینها دو نکته است. یکی اینکه در بیعت با ابی بکر پنج نفر بودند "عمر بن خطاب"، "ابوعبیده بن جراح"، "اسیر بن حضیر"، "بشر بن سعد" و "سالم غلام آزاد شده ابوحذیفه"، سپس مردم با خلیفه برگزیده بیعت کردند. دوم اینکه عمر شش نفر را انتخاب کرد و دستور داد که تا پنج نفر با یکی از این شش نفر بیعت نمایند و بدین طریق خلیفه تعیین گردد و مشروعیت پیدا کند. این قول اکثر فقها و متکلمین از اهل بصره است. علمای دیگر گفته اند حکومت با بیعت یک نفر و با رضایت دو نفر منعقد می شود. و برخی دیگر گفته اند حکومت با بیعت یک نفر منعقد می شود چون که عباس عموی پیامبر (ص) به علی (ع) گفت: دست را بده تا با تو بیعت کنم تا مردم بگویند: حال که عموی پیامبر (ص) با پسر عمویش بیعت کرده است ما رضایت می دهیم. و همه راضی می شوند. و دیگر اینکه بیعت حکم است؛ حکم یک نفر نافذ است.

۲/۱/۴- قاضی ابی یعلی محمد بن حسین فراء حنبلی (۴۵۸ ق.)

وی درباره انعقاد و مشروعیت حکومت از راه استیلا و غلبه نظامی می نویسد: از احمد بن حنبل روایت شده است که اگر حاکمی با قهر و غلبه حکومتش مستقر و تثبیت شد، حکومت او مشروع و قانونی است و احتیاجی به عقد بیعت ندارد. و

نیز احمد بن حنبل می گوید: اگر حاکمی با شمشیر حکومت را تصاحب نمود و خود را امیر مومنان خواند برای هیچ یک جایز نیست او را به عنوان خلیفه و امام مسلمانان به رسمیت نشناسد. حتی اگر فاجر باشد. می گوید: هر کس که غالب بشود، او خلیفه است و نماز جمعه را او باید بخواند، وی این فتوا را از قول عبدوس ابن مالک عطار چنین نقل می کند که احمد گفته است: «اگر کسی با شمشیر بر مردم غلبه پیدا کند و خلیفه و امیر مومنان نامیده شود بر هر فردی که به خدا و روز آخرت ایمان دارد جایز نیست که شب را به صبح بیاورد و او را به امامت نشناسد. چه امیر نیکوکار باشد یا فاسد.» و نیز در روایت این الحرث از قول احمد چنین آمده است: «اگر کسی در طلب حکومت بر امامی شورش کرد و عده ای با امام بودند و عده ای دیگر با شورشگر، نماز جمعه (که یکی از وظایف امام است) با امامت فرد پیروز برگزار می شود. ابن حنبل برای اثبات این ادعا دلیل دیگری آورده است که عبد الله عمر در زمان جنگ حره در مدینه نماز جماعت برگزار کرد و گفت «ما با کسی هستیم که غالب شود.»^۱

۳/۱/۴- ابوالعالی جوینی امام الحرمین شافعی اشعری (۴۷۸ق.)

وی درباره انعقاد و مشروعیت امامت می نویسد: در عقد امامت اجماع شرط نیست؛ بلکه امامت منعقد می شود حتی در موردی که مردم در آن اتفاق نظر نداشته باشند. دلیل این سخن خلافت ابوبکر است که در آن همه شرکت نداشتند. حال که اجماع شرط نیست و عددی خاص در انعقاد امامت و خلافت شرط نشده است، بنابراین حتی با بیعت یک نفر از اهل حل و عقد حکومت فردی رسمی می شود. (فالوجه الحكم بان الامامة تنعقد بعقد واحد من اهل الحل والعقد)^۲

۴/۱/۴- "ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد معافری اشیلی" معروف به "ابن عربی مالکی" (۴۶۸-۵۴۳ق)

وی در کتاب شرح سنن ترمذی به نام "عارضه الاحودی" می نویسد: در عقد امامت لازم نیست همه در بیعت شرکت کنند بلکه اگر یکی یا دو نفر شرکت کردند کفایت می کند. (لا يلزم في عقد البيعة للامام الاتكون من جميع الانام بل يكفي لعقد ذلك اثنان او واحد)^۳

۵/۱/۴- "ابوبکر یحیی بن سعدون" (۴۸۶-۵۶۷ق.)

وی درباره انعقاد امامت می نویسد: اگر یک نفر از اهل حل و عقد با فردی برای زمامداری بیعت کرد، حکومت او رسمی و قانونی است. و دیگران حق ندارند تا با او مخالفت نمایند. (فان عقدها واحد من اهل الحل والعقد فذلك ثابت ويلزم الغير فعله)^۴

^۱ ابو یعلی، صص ۲۳-۲۴ به نقل از محمد رضا حاتمی، بررسی مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت

^۲ الارشاد، ص ۴۲۴، به نقل از الغدير امینی، ج ۷، ص ۱۴۲

^۳ عارضه الاحودی فی شرح صحیح الترمذی، ج ۱۳، ص ۲۲۹ به نقل از همان ص ۱۴۳

۶/۱/۴- "احمد بن شهاب الدین" معروف به "ابن تیمیه" (۶۶۱-۷۲۸ ق.)

درباره حکومت استیلایی می گوید: "آشکار است که امور مردم نمی تواند سروسامان گیرد مگر به کمک زمامداران. وجود زمامدار ستمگر بهتر از آن است که هیچ کس حاکم نباشد، چنان که گفته اند شصت سال با حاکم ظالم به سر بردن بهتر است از یک شب بدون حاکم. از علی [علیه السلام] نقل شده است که مردمان را از داشتن امارت چاره نیست، اعم از اینکه حاکم صالح باشد یا فاسد و ظالم. مردم گفتند صالح را می دانیم و می پذیریم ولی چرا حکومت حاکم ستمگر را بپذیریم؟ و او پاسخ داد زیرا با بودن او راه ها امن می ماند و حدود اقامه می گردد. و جهاد با دشمنان دین درمی گیرد و زکات جمع می گردد.^۲

۷/۱/۴- "قاضی عضدالدین ایجی شافعی" (۷۵۶ ق.)

وی در کتاب "المواقف" در مقصد سوم و در راههای ثبوت امامت می نویسد: امامت ثابت می شود با نص از رسول و از امام سابق اجماعاً و ثابت می شود با بیعت اهل حل و عقد (بر خلاف نظر شیعه) دلیل ما برقراری حکومت ابوبکر با بیعت است...

آنگاه که ثابت شد امامت با اختیار و بیعت مستقر می شود پس بدان که در این بیعت نیازی نیست که همه در آن شرکت داشته باشند. چون که دلیلی برای این امر وجود ندارد بلکه یک نفر و یا دو نفر از اهل حل و عقد بیعت کردند کافی است چون که می دانیم صحابه - با توجه به صلابت آنان در دین - برای انعقاد خلافت ابوبکر به بیعت عمر اکتفا کردند و نیز برای خلافت عثمان به بیعت عبدالرحمان بن عوف بسنده نمودند.

شارحان کتاب مواقف مانند سید شریف جرجانی، مولی حسن چلبی و شیخ مسعود شیروانی این سخن قاضی عضدالدین ایجی را پذیرفتند.^۳

۸/۱/۴- "فضل الله بن روزبهان خنجی شیرازی" (۸۵۰-۹۲۸ ق.)

وی در کتاب "سلوک الملوک" درباره مشروعیت حکومت می نویسد:

"طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت شوکت و استیلا است. علما گفته اند که چون امام وفات کند و شخصی متصدی امامت گردد بی بیعتی و بی آن که کسی او را خلیفه ساخته باشد، و مردمان را قهر کند به شوکت و

^۱ تفسیر قرطبی، ج ۱، ص ۲۳۰ به نقل از همان

^۲ درآمدی بر ریشه های انقلاب اسلامی، مجموعه مقالات، ص ۱۹۶

^۳ شرح الوقایف، ج ۳، ص ۲۶۵، به نقل از الغدیر، ج ۷، ص ۱۴۱

لشکر، امامت او منعقد می گردد خواه قریشی باشد و خواه نباشد، و خواه عرب باشد یا عجم یا ترک، و خواه مستجمع شرایط رهبری باشد و خواه فاسق و جاهل... و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد.^۱

۹/۱/۴ - "سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی" (۷۲۲-۷۹۲ق.)

وی در کتاب "شرح المقاصد" می نویسد: "یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است و هر کسی که با قهر و غلبه مقام امامت و رهبری را بدست آورد، ظاهراً حتی اگر جاهل و فاسق هم باشد بدون بیعت خلافتش منعقد می گردد."

۲/۴ - شرایط «حاکم»

در نظام خلافت اهل سنت، برای شخص حاکم یا خلیفه مسلمانان شرایطی چند ذکر شده است. برخی از شرایط مورد اتفاق است و برخی محل تضارب آراء. لیکن عالمان مکتب خلافت حتی در مورد شرایطی که همه متفق القولند در عمل به آن پای بند نشده اند. حتی حکومتهایی که هیچ یک از شرایط ویژه رهبری اسلامی را نداشتند را به رسمیت شناخته اند چون که همان طور که بیان شد آنان حکومت های استیلائی و تغلیبی را پذیرفته اند. از این جهت می توان گفت که اندیشه سیاسی پیروان نظام خلافت در مورد شرایط حاکم و خود حکومت متخذ و متأثر از اسلام است ولی نسبت به شخص حاکم و پذیرش آن متأثر از واقعیتهای تاریخی است. با مروری بر نظریات برخی اندیشمندان سنی با موضوع شرایط حاکم در اندیشه سیاسی اهل سنت بیشتر آشنا خواهیم شد.

۱/۲/۴ - ابن خرم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ ه. ق.)

وی درباره شرایط حاکم می گوید: برخی از شرایط لازم است و برخی اولویت دارد. شرایط لازم مانند بلوغ، عقل، ذکوریت، مسلمان و عامل به مقررات اسلامی باشد. علناً مفسد فی الارض نباشد و فرائض الهی را بداند و قدرت اداره امور را داشته باشد و دارای رشد عقلانی باشد.^۲

۲/۲/۴ - امام الحرمین جوینی (متوفای ۴۷۸ ه. ق.)

وی می گوید: امام المسلمین باید این شرایط را داشته باشد: علم در حد اجتهاد، قدرت تصدی امور و نگهداری مصالح عمومی و تدبیر امور، شجاعت و توان فرماندهی سپاه اسلام، دلسوزی نسبت به امت، قریشی بودن، مسلمان بودن، ذکوریت^۳

^۱ سلوک الملوك، دستور حکومت اسلامی، ص ۴۷ چاپ حیدر آباد، نقش ائمه در احیای دین، سید مرتضی عسگری، ج ۱۱، ص

^۲ الملل والاهواء، ابن حزم اندلسی، ج ۴، ص ۶۶ به نقل از فقه سیاسی، ج ۲، صص ۲۰۳ و ۲۰۲

^۳ الارشاد ص ۴۲۶ به نقل از همان صص ۲۰۴ و ۲۰۳

وی در احکام السلطانیة درباره شرایط حاکم می نویسد: حاکم اسلامی باید این شرایط را داشته باشد: قریشی باشد، شایستگی قاضی شدن را داشته باشد یعنی شرایطی همانند حریت، بلوغ عقل، علم و عدالت را داشته باشد، در جنگ، سیاست و اقامه حدود توانمند باشد، در علم و دین افضل باشد. وی سپس می نویسد که از امام احمد بن حنبل نقل شده است که گفته است در امامت و رهبری مسلمانان عدالت، علم و فضل معتبر نیست.^۱

وی درباره شرایط زمامدار مسلمانان می نویسد: شرایطی که در حاکم اسلامی معتبر است هفت شرط است. عدالت، علم، سلامت حواس ادارکی، سلامت اعضای بدن (بدنش سالم باشد)، تدبیر امور و حسن سیاست رعیت، شجاعت، قریشی.

وی در این باره می نویسد: و اما شرایط این منصب [رهبری] چهار است: علم و عدالت و کفایت و سلامت حواس و اعضایی که در رای دادن و عمل به کار می روند، و در شرط پنجم که نسب قریشی است اختلاف است... و اما نسبت، از آن سبب است که صحابه در روز سقیفه بر آن اجتماع کردند و هنگامی که انصار در آن روز بر آن شدند که با سعد بن عبادہ بیعت کنند و به قریش گفتند امیری از ما و امیری از شما، قریش به گفتار پیامبر (ص) استدلال کردند که فرموده است: ائمه از قریش است... و در صحیح نیز ثابت شده است که امر خلافت همیشه باید در [بطن] قریش باشد و نظایر این دلایل بسیار است، ولی چون به کار قریش ضعف و زبونی راه یافت و عصبیت ایشان از هم گسسته شد به علت آن که به حد توانگری و تجمل خواهی و ناز و نعمت رسیده بودند و دولت آنان را در سراسر اقطار پراکنده ساخته بود، بار سنگین خلافت را نتوانستند بر دوش گیرند و از اداره کردن امور عاجز آمدند و در نتیجه ملت‌های غیر عرب بر ایشان غالب شدند و حل و عقد امور به آنان اختصاص یافت و همین وضع امر را بدانسان بر برخی از محققان مشتبه کرد که به نفی شرط نسب قریشی در خلافت معتقد شدند و در این باره به ظواهر بعضی از احادیث اعتماد کردند مانند گفتار پیامبر (ص): بشنوید و فرمان برید هر چند بر شما بنده حبشی پرگویی حاکم باشد.^۲

^۱ احکام السلطانیة، موصلی، ص ۲۰

^۲ مقدمه ابن خلدون، همان ص ۳۷۲ - ۳۷۰

از میان این اقوال ذکر شده، ابن خرم، امام الحرمینی جوینی، امام محمد غزالی، قاضی ابویعلی موصلی و ابی الحسن علی بن محمد ماوردی، در دوره خلافت عباسیان می زیستند، عباسیان قریشی بودند، و این علما شرط قریشی بودن را ذکر می کردند. اما عبدالرحمان بن خلدون در دوره خلافت عثمانیها زندگی می کرد خلفای عثمانی از قبیله قریش نبودند، برای پذیرش این حکومت قائل شدن به شرط قریشی مشکل ایجاد می کند به همین جهت ابن خلدون شرط قریشی بودن را قبول ندارد و نیز شبیه همین سخن را درباره شرط عدالت می توان گفت.

۶/۲/۴- فضل الله روزبهان (متوفای ۹۲۵ ق)

وی حتی شرط عدالت را هم قبول ندارد و می نویسد، خلیفه با فسق منعزل نمی گردد.^۱

فصل دوم: «بررسی و تحلیل» سیر اندیشه سیاسی اهل تسنن

۱- نقش و تأثیر قدرت سیاسی و سلطه «حاکمان» در اندیشه سیاسی اهل سنت

اهل سنت در قلمرو فقه و فقه سیاسی مذاهب زیادی داشتند اما فقاقت سنی در عمل راهی را تجربه کرد که بازوان پر قدرت خلافت و در نهایت سلطنت تمهید نموده بود. تأثیر قدرت سیاسی در ساختار مفهومی فقه سیاسی اهل سنت بیشتر و مستقیم تر از دیگر حوزه های فقهی بود.

در باره رابطه قدرت حاکم و دستگاههای فقهی مطالعات چندی صورت گرفته است. محمود شهابی می نویسد :

«اگر کسی بخواهد بر چگونگی وضع تفقه و اجتهاد در هر عهدي اطلاعی کامل به هم برساند ناگزیر باید بر اوضاع و احوال دستگاه حاکمه و بر طرز فکر و عمل و علاقه و ایمان کسی که در رأس دستگاه قرار یافته و زمام حکومت بر دین و دنیای مردم را به دست گرفته اطلاع پیدا کند. این آگاهی هر چه کامل تر و دقیق تر باشد، باعث از ادوار فقه و ناظر در تحولاتی که آن را پیش آمده بهتر و روشن تر به...علل بسط و قبض تفقه و عوامل پیشرفت یا وقفه و رکود، یا تأخر و سقوط، یا انحراف و قصور آن بیش تر آشنا و واقف می گردد.»^۲

نویسنده، «ادوار فقه» به منظور توضیح بیش تر درباره تحولات فقه سنی قسمت زیادی از جلد سوم کتاب را به تحولات خلافت اموی و عباسی اختصاص می دهد. تتبع وسیع وی در معرفی سلسله «فقیهان تابعی» در مدینه، مکه، یمن، کوفه، شام، مصر، بصره و خراسان نشان می دهد که در ابتدای پیدایش فقه، مذاهب فقهی اهل سنت بسیار متکثر بوده و تقریباً هر شهر و دیاری فقیه یا فقیهان صاحب مشربتی داشته است. اما به تدریج و با سپری شدن دور فقههای تابعی، برخی از مذاهب در بلاد دیگر غلبه و گسترش یافت و به جز چهار مذهب بزرگ و موجود، دیگر مذاهب فقهی دست خوش

^۱ملوک الملوك، ص ۷۹، به نقل از درآمدی بر ریشه های انقلاب اسلامی ص ۱۹۶

^۲همان، ج ۳، ص ۹۰.

انقراض شده و به کلی از میان رفتند. علت غلبه و گسترش این مذاهب، سازگاری با مشرب خلفا و بعداً سلاطین، و حمایت دولت از آنان بود. به عنوان مثال، مذهب حنفی به وسیله اینکه خلفای عباسی قضات را از بین آنان انتخاب می کردند بر همه بلاد اسلامی غلبه یافت. و توجه سلاطین ایوبی به مذهب شافعی موجب رواج این مذهب در مصر، و نیز استیلای ترکان سلجوقی بر بغداد موجب گسترش این مذهب در عراق و ایران شد. عمده طریق استیلاء و استمرار مذاهب فقهی، نهاد قضاوت و شیخ الاسلامی بود که این دو نیز توسط خلیفه یا سلطان تعیین و نصب می شد.^۱

به هر حال، در شرایطی که حیات و دوام مذاهب فقهی وابسته به قدرت سیاسی بود، تأملات فقه سیاسی اهل سنت نیز به ضرورت، سمت و سویی ویژه پیدا کرد که توجیه اقتدار حاکم و تثبیت آن وجه غالب تفکر سیاسی اهل سنت بود. «فقه الخلافه» به این لحاظ که با ساخت قدرت عجین شده است، با دیگر حوزه های فقه سنی تفاوت مهمی نیز دارد. حوزه های غیر حکومتی فقه، نوعاً موضوع روشنی دارند و احکام مکلفین را بر محور یک «مکلف فرضی» و در شرایط گوناگون ارزیابی می کنند و بنابراین علی الاصول غیر تاریخی هستند. به عبارت دیگر اصول و فروعی دارند و کار فقیه استقصاء و تطبیق است. اما در حوزه فقه سیاسی وضعیت تا حدودی متفاوت است.

۲- چالش اندیشه سیاسی اهل تسنن در «مشروعیت خلافت» با استناد به عمل صحابه و فروغلطیدن در نظریه «تغلیب»

هر چند اهل سنت کوشش کرده اند فقه سیاسی را بر محور خلافت صحابه باز سازی کنند و از آن دوره اصولی جهت توضیح شرایط و اختصاصات خلیفه، طریق عزل و... استنباط نمایند و بر مبنای آن اصول، تاریخ خلافت و به طور کلی نظام سیاسی را مورد تطبیق و داوری قرار دهند، در عمل تحولات خلافت و ساخت قدرت باعث شده بود که حتی میراث صحابه نیز مثله شده و گزیده و یکجانبه دیده شوند.

اندیشمند سنی آنگاه که به ارزیابی شرایط، شیوه استقرار و حدود اختیارات حاکم اسلامی می پردازد به ناگزیر به دوران صحابه استناد می کند، اما دوران صحابه الگوی واحدی ندارد و چنانکه بررسی های تاریخی نشان می دهد، وجوه متعدد و متفاوتی از انعقاد امامت و خلافت ارائه داده است. از جمله متونی که در باب فقه خلافتی در دوره عباسی نوشته شده، دو کتاب «الاحکام السلطانیه» تألیف ابن فرّاج حنبلی (مرگ ۴۵۸ هـ) و ابوالحسن ماوردی شافعی (۳۶۴-۴۵۰ هـ) هستند که در میان اهل سنت شهرت به سزایی دارند. همانطور که در فصل پیش گذشت، این دو شخصیت سه وجه از انعقاد امامت و خلافت را مورد توجه قرار داده اند:

۱. انتخاب و اختیار حل و عقد.

۲. عهد و نصب از جانب حاکم قبل

۳. غلبه به سیف و سلاح.^۲

^۱ همان، صص ۶۵۶ و ۶۷۳.

^۲ ابی یعلی محمد بن حسین الفراء، الاحکام السلطانیه ((تحقیق محمد حامدالتقی، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶) صص ۴-۲۳.

هر چند ماوردی بدلیل موقعیت زمانی و سلطه آل بویه که احتمال می رفت خلیفه ای شیعی تعیین کنند، به الگوی غلبه صراحت ندارد، اما رئیس مذهب او، امام محمد شافعی به انعقاد امامت از طریق غلبه و قدرت رأی داده است. به نظر شافعی امامت منحصر در قریش است و هر گاه تحقق امامت قریشی از راه بیعت امکان نداشت، امامت به غلبه و زور نیز مشروع و مجاز خواهد بود.^۱ امام احمد بن حنبل، رئیس مذهب حنبلی نیز چنین نظری داشت. وی در پاسخ به پرسشی در این باره گفت :

«کسی که به امامی از ائمه مسلمانان که مردم، به هر جهت، اعم از رضایت یا غلبه، به خلافت او اقرار کرده و گرد او فراهم آمده اند عصیان کند، عصای مسلمانان را شکسته و با آثار بر جای مانده از رسول الله (ص) مخالفت کرده و هر گاه چنین کسی در این حالت بمیرد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است. جنگ و خروج علیه سلطان برای احدی از مردم جایز نیست و اگر کسی چنین کند، بدعت گری است که بر غیر سنت و طریق مسلمانی گام برداشته است. گوش دادن و اطاعت از ائمه و امیر مؤمنان، برّ یا فاجر، لازم است. و نیز اطاعت از کسی که به اجتماع و رضایت مردم، و یا به غلبه و زور به خلافت نشسته و امیر المومنین نامیده می شود، واجب و لازم است.»^۲

در هر سه شیوه از انعقاد امامت به عمل صحابه «استناد» شده است. مفهوم این «استناد» آن است که هر سه وجه از راههای انعقاد خلافت و به ویژه دو شیوه نخست، به لحاظ فقهی در قلمرو امور تخییری قرار دارند و تبعیت از هر یک از آنها در زندگی سیاسی مجاز و مشروع است. بدین سان، در شرایطی که مشروعیت قدرت در گفتمان فقهی اهل سنت، ابعاد متساوی الجهات پیدا کرده بود، تحقق هر یک از گونه های مشروعیت در عرصه عمل و زندگی سیاسی، به «شرایط امکان» ویژه ای نیاز داشت که سلطه تعیین کننده و برتری ساز آن نه در درون فقه سیاسی اهل سنت بلکه در بیرون از این گفتمان و در روابط قدرت نهفته بود. و از آن روی که ساخت و روابط قدرت در آن دوره اساساً اقتداری و غیر دموکراتیک بود، دانش سیاسی اهل سنت نیز در جهت یا جهاتی توسعه پیدا کرد که مناسب با سیمای عمومی اقتدار بوده و لاجرم ابعاد شورایی و انتخاب نگر در نصوص و سنت اسلامی را به حاشیه رانده و تباه می نمود.

فقه سیاسی در قرون ابتدایی خود، کمتر به الگوی اختیار و انتخاب خلیفه توجه نمود و هر گز به سازو کارهای کار بست شوری در زندگی سیاسی نیاندیشید. بلکه به موازات تحول و گسترش دولت در سنت ایرانی، عموماً به دو شیوه ولایت عهدی و غلبه مسلحانه حاکم پرداخت. گفتمان سنی هر چند شرایطی برای خلافت وضع نمود و به طور بنیادی بر تبار قرشی حاکم در جامعه اسلامی تأکید داشت، اما چنین تأکیدی به این لحاظ که با منطق قدرت در دوره عباسی دچار تغایر شده بود، به حاشیه رفته و نظام سیاسی مسلمانان سرانجام در راه همواره سلطنت تغلیبه فرو غلطید.

بر این مبنا، در واقع «نظم سلطانی» مفروض گفتمان اندیشه سیاسی سنی است. سخن ماوردی مثال خوبی در این باره است. او گفته است: اگر کسی به زور به مقام خلافت رسیده باشد، عدالت را پیشه خود نسازد و ...، مسلمانان باید برای پرهیز از هرج و مرج، آشوب، ناامنی از او اطاعت کنند.^۳

^۱ عبدالحسین علی احمد، موقف الخلفاء العباسيين من ائمة اهل السنة الاربعة، پیشین، ص ۳۲۸.

^۲ همان، ص ۳۵۰.

^۳ میان محمدشریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه فارسی، ج ۲ (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵) ص ۱۹۳.

ابن جماعه (۶۳۹-۷۳۳ه‍.ق) گزاره پیش گفته از غزالی را اصلاح کرد و یا به عبارت دیگر با شرایط سیاسی دو قرن پس از غزالی تطبیق داد. وی گفت: امامت نه با بیعت سلطانی صاحب شوکت برای فردی از قریش، بلکه از آن خود صاحب شوکت است. ابن جماعه در توضیح دیدگاه خود می نویسد:

«اگر زمانه از امام واجد شرایط خالی باشد و کسی که اهل این منصب نیست به زور، و توسط شوکت و سربازان، و بدون بیعت یا استخلاف [ولایت عهدی] منصب امامت را به عهده بگیرد، بیعت او استوار و اطاعتش لازم است تا بتوان نظم در بین مسلمانان و اجتماع کلمه آنان را فراهم نمود. در چنین شرایطی، صحیح تر آن است که جاهل یا فاسق بودن چنین حاکمی، ضرری به مشروعیت او نخواهد داشت. و هر گاه امامت به زور و غلبه در دست کسی قرار گرفت و سپس دومی قیام کرد و به قهر و قوای نظامی او را ساقط کرد، اولی از امامت عزل شده و متغلب دوم امام مشروع خواهد بود. و به همین لحاظ است که عبدالله پسر خلیفه دوم می گفت؛ ما همواره در کنار شخص غالب هستیم؛ نحن مع من غلب.»^۱

فقه سیاسی اهل سنت، تمام تأملات درباره امامت و زندگی سیاسی را در یک عبارت کوتاه خلاصه نمود. و آن جمله کوتاه این بود که: هر کس زور و قدرتش بیشتر، اطاعتش واجب تر است؛ «من اشتدت و طياته و جيت طاعته».^۲ این منشور فقه سیاسی، که خود محصول شرایط زمان بود، در عین حال، تأثیر قاطعی بر ساخت قدرت سیاسی در پایان دوره میانه بر جای گذاشت و به باز تولید حوزه ها و حوضچه هایی نامنسجم و پراکنده از سلاطین و سلطان نشین های بزرگ و کوچک پرداخت که بیش از هر چیز به اندازه قدرت و تیغه شمشیرشان تکیه داشتند.

این سلاطین و سلطان نشین های جهان اسلام، که با گذر از عصر زرین تمدن اسلامی، جهان اسلام را مقارن سفر ابن بطوطه، جهانگرد نامدار مراکشی (۷۲۵-۷۵۴ه‍.ق) به بیش از چهل و چهار دولت و تعداد کثیری حکومت های محلی مستقل و نیمه مستقل تقسیم کرده بودند،^۳ عملاً باز گشتی ناگزیر به الگوی قبیله را تجربه می کردند. عمده ترین دغدغه این حکومتها، ضمن اتکاء به شمشیر، جستجوی نوعی مشروعیت دینی بمنظور توجیه سلطه خود بر مردمان مومن بود. ابن بطوطه نمونه های بسیاری از این تقلا و تزویر را در آفاق سیاست در قرن هشتم هجری گزارش می کند.

۳- تنزیل شرایط حاکم در عمل، برخلاف اندیشه سیاسی اهل سنت و انحصار در اقتدار

درباره شماره شرایط حاکم، در میان اهل سنت، اختلاف نظر وجود دارد و چنین می نماید که بیشتر این شروط از ویژگیهای اختصاصی قاضی در منابع اسلامی اقتباس شده است. ابن فراء حنبلی چهار شرط: قرشی بودن، برتری در علم دین، کفایت سیاسی - نظامی، و نیز داشتن صفات مورد رعایت در قاضی را از شرایط اساسی حاکم اسلامی بر می شمارد.^۴

^۱ ابن جماعه، تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام، پیشین، ص ۳۸۷.

^۲ محمد عابد الجابری، العقل السياسي العربی، پیشین، ص ۳۶۲.

^۳ محمد علی موحد، ابن بطوطه، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶) ص ۲۷.

^۴ ابن فراء، پیشین، ص ۲۰.

ابوالحسن ماوردی شمار این شرایط را به هفت می‌رساند. به نظر او، عدالت، اجتهاد، سلامت حواس، سلامت اعضاء، تدبیر سیاسی، شجاعت و شوکت و نسب قریشی را شروط هفتگانه امامت باید شمرد.^۱

امام محمد غزالی وجود صفت عدالت در پادشاه را لازم می‌دانست، همچنین سه شرط دیگر اضافه می‌کند و بلوغ و عقل، آزاد بودن، و نیز، جنسیت و مرد بودن را نیز از شرایط حاکم در جامعه اسلامی می‌داند.^۲ به علاوه بر آن بود که پادشاه باید حریص به دیدن، شنیدن و اجرای نصایح علمای پرهیزگار دین باشد، ظلم نکند، مانع از ظلم غلامان و گماشتگان گردد و نیز از تکبر و خشم دوری جوید، به عفو و بردباری روی آورد، آنچه بر خود نمی‌پسندد برای هیچ مسلمانی نپسندد، نیازمندان و نیاز آنان را حقیر نشمارد و در تأمین آن‌ها بکوشد، قناعت پیشه کند و با رعیت مدارا نماید.^۳

عبدالمکک جوینی شش شرط برای امام می‌شمارد؛ در کتب دیگر اهل سنت نیز شرایط بسیار آمده است. اما می‌بینیم که این شرایط فقط معرکه آرای فقها بوده است و در عالم واقع وعینیت چیزی دیگری بوده است. فقه سیاسی اهل سنت چنین می‌اندیشید که در صورت رعایت شرایط فوق، هر یک از شیوه‌های سه‌گانه استقرار حاکم، اعم از انتخاب، استخلاف یا ولایت عهدی، و غلبه، مشروع خواهد بود.^۴ اما به موازات اقتدارگرایی منبعث از ساخت قدرت که در قرون ابتدایی رواج داشت، شیوه انتخاب خلیفه نیز تفسیری اقتداری پیدا کرد. و با کژتابی و گزیده بینی ناشی از این وضعیت، عناصر مردم‌گرایانه نصوص دینی در سایه قرار گرفت و بدینسان گفتمان سنی از بسط دانشی ناظر به شوری و نظارت در زندگی سیاسی غفلت نمود.

۱/۳- حذف شرط «عدالت» حاکم

اندیشه سنی، درباره عدالت حاکم نیز معامله‌ای همانند دو شرط علم و قرشی بودن دارد و در صورت تعذر عدالت، و یا ملازمه اخذ عدالت با امکان تعطیل امامت، مشتاقانه به حذف عدالت از حاکم اسلامی رضایت می‌دهد. ابی‌عبدالله بن ازرق، نویسنده «بدایع السلک فی طبایع الملک» در تفسیر این موضع از گفتمان سنی می‌افزاید:

«و حاصل سخن اینکه عدالت سلطان از اوصاف مکمل او است و اخلاص و تزام حفظ آن با حکمت و ضرورت وجود نصب سلطان، موجب سقوط اعتبار عدالت در سلطان می‌شود. این امر در علم و اجتهاد سلطان نیز جاری است. زیرا...چنانکه در قاعده «ماضاق الشیء الا قد اتسع» گفته می‌شود، شأن اوصاف تکمیل‌کننده این است که در تعارض با اصل وجود شیء حذف شده و موجب توسعه در وجود آن چیز می‌گردند.»^۵

با توجه به سخنانی که از عبدالرحمان بن خلدون، فضل‌الله روزبهان و دیگر اندیشمندان اهل سنت نقل شد به این نتیجه می‌رسیم که در مکتب خلافت، شرایط رهبری چندان جدی گرفته نشده است، گاهی شرط قریشی بودن افزوده می‌

^۱ ماوردی، الاحکام السلطانیة، پیشین، ص ۶.

^۲ غزالی، فضائح الباطنیة، پیشین، ص ۱۸۰.

^۳ ابوحامد محمد غزالی، نصیحه الملوک، تصحیح جلال الدین همایی (تهران: بابک، ۱۳۶۱) ص ۵۰-۱۳.

^۴ روزبهان خنجی با تفکیک نوع دوم از طریق تحقق امامت، یعنی استخلاف به دو قسم؛ استخلاف نوعی و جمعی یا شوری، و استخلاف فردی یا ولایت عهدی، شیوه‌های تحقق امامت را به چهار قسم افزایش می‌دهد و شورا را طریق چهارم می‌داند. خنجی، سلوک الملوک، صص ۷۹-۸۲.

^۵ ابن ازرق، بدایع السلک فی طبایع الملک، ج اول، ص ۷۴.

شود و گاهی حذف، گاهی، شرط عدالت هست و گاهی نیست و... به همین جهت است که ابومنصور بغدادی (متوفای ۴۲۹ ه.ق) می گوید: هر کسی که خود را شایسته امامت بداند می تواند امامت را عهده دار باشد.^۱

۴- اطاعت مطلق از حاکمان

فقه سیاسی اهل سنت، با گسترش اندیشه «تغلیب» که بر حضور عریان و استیلایی قدرت تأکید داشت، اقتدار و غلبه را پوشش جبری و ماورالطبیعی داد و لاجرم مومنان را به اطاعت مطلق و بدون پرسش از حاکمان فرا خواند. ماوردی با استناد به روایتی از پیامبر (ص) که از طریق ابو هریره نقل شده است، از آمدن حاکمان نیک و فاجر در تاریخ و آینده اسلام خبر می دهد که وظیفه شرعی مسلمانان اطاعت از هر دو دسته از آنان است.^۲

دانش سیاسی سنی، اطاعت اولی الامر قرشی را چونان اطاعت خدا و رسول واجب نموده بود. و حاکمی که نیابت خلیفه را بدست می آورد خود را نایب رسول الله و ظل الله فی الارض معرفی می کرد؛ همان گونه که خداوند قادر مطلق بود، سایه او در زمین نیز قدر قدرت بود و در اعمال و کردار خویش هیچ مسئولیتی نمی پذیرفت.

به هر حال، با طرح این اندیشه که «حاکم جامعه» قدرت خود را از خداوند می گیرد، اطاعت فرد از حاکم در راستای اطاعت خداوند ضروری تلقی شد. در چنین شرایطی که فقه سیاسی سنی علاوه بر میراث قبیله ای، در چار چوب سنت سیاسی ایرانیان ماهیتی اقتداری پیدا کرده بود، عناصر نظارتی موجود در نصوص اسلامی به سرعت موقعیت خود را از دست داد و مباحثی چون شوری، امر به معروف و نهی از منکر، اتکاء به نفس فردی و صراحت لهجه در نقد و نصیحت حاکمان، بی آنکه جایی در دانش سیاسی داشته باشند به زایده ای نه چندان قابل توجه برای عالمان و سیاست پیشه گان بدل شد.

فقه سیاسی در حالیکه در آستانه «ظهور» بود، با شرایط خاصی از «امکان» مواجه بود و با تنفس در فضای ایجاد شده، بناگزی چنان نظام فقه - فکری را تنظیم نمود که وجه غالب آن اقتدار دولت و شخص حاکم بود. این منظومه فکری که در واقع تجرید وضعیت زمان بود، در قالب «منطق باز سازی شده ای» که از شافعی و اشعری گرفته بود، در نظر گذشته را چراغ راه خود قرار می داد و به تبیین، توجیه و باز تولید اقتدار در «عصر انحطاط» پرداخت. این در حالی است که در عمل، مسئله کاملاً بر عکس بود؛ به عبارت دیگر هر چند در «منطق باز سازی شده ای» که فقه سیاسی اهل سنت ارائه می داد، نصوص اسلامی و سنن سیاسی صحابه الگوی رهیافتهای عصر عباسی بود، اما در واقع متفکران این دوره تحت تأثیر معرفت شناسی برخاسته از ساخت و روابط قدرت، به گزینش نصوص و تفسیر دولت پیامبر (ص) و صحابه پرداختند و به ضرورت نصوص و میراث سیاسی اسلام را مثله شده و گزیده دیدند. بطور خلاصه، فقه سیاسی اهل سنت با ارجاع و ارتقای ساخت قدرت در دوره میانه به سطح دانش شرعی، چنان مشروعیتی بر نظام اقتداری - استبدادی داد که بی آنکه

^۱ فقه سیاسی، عمید زنجانی، ص ۲۰۱

^۲ ماوردی، پیشین، ص ۵. محمود شهابی، ادوار فقه، پیشین، ص ۷۵۱.

سلاح و صلابتی داشته باشد، مدتها بر اذهان مومنان سایه افکند و به باز تولید اقتدار در پاره ای بلند از تاریخ اسلام پرداخت.

۵- «نظامیه»، ابزار مشروعیت بخشی به خلفاء و حکام سنی و مقابله با تفکر سیاسی نهضت شیعی

دانش سیاسی اهل سنت که این چنین جامه اقتدار و غلبه پوشیده بود، در سایه همین قدرت انتشار یافت و به باز تولید «اقتدار» در تاریخ اسلام پرداخت. فقه سیاسی دوره میانه که اکنون در شکل نهایی خود تثبیت شده بود، با سرنوشت خلافت عباسی و سلطنت متغلب پیوند خورد و با زور سلجوقیان و تدبیر خواجه نظام الملک طوسی در سراسر امپراطوری اسلام گسترش پیدا کرد.

نظام الملک (۴۰۸-۴۸۵ ه.ق.) در مدت سی سال وزارت خود در دستگاه آلپ ارسلان (۴۵۵-۴۶۵ ه.ق.) و نیز پسرش ملک شاه (۴۶۵-۴۸۵ ه.ق.) که هر دو از پادشاهان بزرگ سلسله سلجوقی بودند، سر رشته کلیه امور سیاسی و مذهبی را بر عهده داشت. این وزیر نامدار ایرانی، با تأسیس سلسله ای از مدارس نظامیه بزرگترین نهضت فرهنگی را در تاریخ اهل سنت، و به منظور گسترش فقه شافعی و کلام اشعری، آغاز نمود. هدف عمده نظامیه ها، دفاع و توسعه سیاست سنی (اعم از خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی) در مقابل نهضت نامرئی شیعه و به ویژه اسماعیلیان مصر بود. از این رو تمام مساعی خواجه استخدام قلم و عالمان نظامیه ها، به منظور اقدامی متقابل در مقابل جامع شیعی الازهر بود. این مدارس عموماً برای پیروان مذهب شافعی وقف شده بودند و دانشمندان، قضات، شیخ الاسلام ها و سیاستمداران بی شماری را برای بسط قدرت سیاسی اهل سنت و جلوگیری از تبلیغات شیعه اثنی عشری و اسماعیلیه تولید نمودند. امام الحرمین و نیز امام محمد غزالی از بزرگترین مدرسان نظامیه های بغداد و خراسان بودند که مذهب شافعی و کلام اشعری را شکل نهایی دادند و بدین سان، پایه پای ترکان سلجوقی، مشروعیت خلافت و سلطنت سنی را تا به اقصی نقاط دنیای اسلام بسط داده و نیرو بخشیدند، سیاستها و کوششهای نظام الملک واقعاً نتیجه داده بود؛ زیرا در تاریخ اسلام کمتر دوره ای می توان یافت که به اندازه عصر خواجه از وحدت و قدرت سیاسی - فرهنگی برخوردار باشد. خواجه با تأسیس و تقویت نظامیه ها نه تنها یک مذهب خاص رسمی تأسیس نمود و دیگر مذاهب و مکاتب اسلامی را به حاشیه راند، بلکه به انحصار دانش و بهره گیری سیاسی از آن پرداخت. نظامیه ها به تربیت افرادی پرداختند که بتوان پس از فراغت از تحصیل، از وجودشان در مشاغل حساس دولتی و اجتماعی و به نفع مقاصد دولت بهره برداری نمود.^۱

تهاجم غزالی و اصحاب نظامیه ها به فلسفه و هر نوع خردگرایی در تمدن اسلامی در این دوره، قبل از هر چیز انگیزه و نتایج سیاسی داشت. رواج فقه نقلی و گذشته نگر توسط نظامیه ها، عموماً برای مقابله با «الازهر» و شیعیان بود که با تکیه بر فلسفه یونان و روش شناسی عقلی به نقد گذشته سیاسی و بنابراین موقعیت کنونی سیاست سنی در دوره میانه می پرداختند. بدین سان، تلاش نظامیه ها در هزیمت فلسفه و سلطه حدیث گرایی، در عین حال که ریشه های هر گونه فهم عقلی از دیانت را می خشکاند، به ویژه برای پادشاهان و فرمانروایان دوران عباسی سودمند بود و حاکمان را از نقادی

^۱ نورالله کسائی، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳) ص ۲۸۶

خرد ورزانه و مسئولیت رفتارهای سیاسی - اجتماعی مصون می نمود.^۱ حاکمان جامعه اسلامی با استفاده از محصولات فرهنگی - سیاسی نظامیه ها، سالهای دراز، به عوام فریبی و توجیه مشروعیت خود پرداختند.

۶- سیر انفعال و تنازل اندیشه سیاسی اهل سنت در برابر افزایش قدرت حاکمیت

فقه اهل سنت به همراه هزیمت خردگرایی، خود نیز در باب سیاست از واقع گرایی به دور ماند و به جای تحلیل انتقادی و معقول دردها و نیازهای مردم، به تکرار نصایح کهنه و مکرر پرداخت و مردم را به صبر و سکوت دعوت نمود. قدرت سیاسی در سایه این دعوت به صبر و سکوت، دو روند معکوس را تکامل بخشید: نخست، سلسله ای از تنازل های متوالی در شرایط حاکم اسلامی که منتهی به چشم پوشی از همه شروط، از جمله شروط سه گانه و اساسی عدالت، علم، و نسب قرشی در حاکم گردید. و دوم، سیر تصاعدی زورمداری و تغلب و حضور قهرآمیز صاحبان شوکت و غلبه در زندگی سیاسی مسلمانان.

غزالی (۵۰۵-۴۵۰ه.ق.) با توجه به لزوم شوکت و قدرت حاکم، شرط اجتهاد و علم را در تراحم با آن حذف می کند و به التزام و تقلید حاکم از علما کفایت می کند.^۲ ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ه.ق) در ادله نسب قرشی تردید کرده و سرانجام قرشی بودن حاکم را نه شرط فرا تاریخی، بلکه ناشی از ضرورت زمان و تمرکز عصبيت در قریش در صدر اسلام می داند و با اشاره به شرایط زمانه خود که عصبيت قریش فروکش نموده، می نویسد:

«اما اکنون چنان شرایطی موجود نیست و به همین علت در این روزگار امر خلافت و امامت در هر کشور و ناحیه ای به کسی تعلق می یابد که در کشور خود دارای عصبيت نیرومندی باشد و دیگر عصبيتها را زیر تسلط و سیطره خود در آورد. و اگر به حکمت و سرخدا در امر خلافت بنگریم از این برتر نمی یابیم. زیرا او، سبحانه، خلیفه را جانشین خود قرار می دهد تا به کار بندگانش عنایت کند و آنان را به مصالحی که دارند رهبری نماید و از زیانها و تباهی هایی که ممکن است دامنگیر آنان گردد برهاند. و پیداست که خدا در این امر مهم کسی را مخاطب قرار می دهد که واجد شرط یعنی عصبيت نیرومند باشد و هرگز کسی را که ناتوان و زبون باشد مخاطب قرار نمی دهد.»^۳

ابن خلدون در این فقره، همچنین چشم انداز اشعری و جبرگیرانه خود را نیز که بنیاد «سلطنت اسلامی» را تشکیل می دهد، نشان می دهد. بر اساس این اندیشه، سلطه سیاسی تقدیری الهی است که به تبع عصبيت و برمدار آن دست بدست می گردد.

غزالی توضیح می دهد که اکنون، زمانه سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و «اعتبار کافه خلق» بلکه بیعت شخص واحد [سلطان] ذی شوکت می باشد.^۴ به نظر غزالی تأکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زورمدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه از بین رفتن مصالح سیاسی، از

^۱ ابو حامد محمد غزالی، تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان، ترجمه علی اصغر حلبی، (تهران: زوار، ۱۳۶۳) صص ۱۸-۱۹.

^۲ غزالی، فضایح الباطنیة، پیشین، ص ۱۹۱.

^۳ ابن خلدون، مقدمه، ترجمه فارسی، پیشین، ج اول، صص ۳۷۵-۳۷۶.

^۴ غزالی، فضائح الباطنیة، پیشین، صص ۷-۱۷۶.

جمله نظم در جامعه می شود. زیرا، ولایت در شرایط کنونی دایر مدار شوکت و غلبه است و بنابراین، هر کسی که صاحب زور و شوکت با او بیعت کند، امام مشروع خواهد بود: «فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الامام»^۱

۷- آثار و نتایج اندیشه سیاسی اهل تسنن

ابن بطوطه آنگاه که مشاهدات خود را در قلمرو سیاست می نویسد، داستان بسیار جالبی از دغدغه مشروعیت در بین فرمانروایان ایران و هند و دیگر مناطق جهان اسلام نقل می کند که نمونه آشکاری از نقش آفریننده دانش سیاسی اهل سنت و باز تولیدهای مکرر این دانش در این دوره می باشد. وی گزارش های بسیاری از خشونت و زورگویی این حاکمان ارائه داده و تحلیل آنها را به خواننده امروز سفرنامه اش وانهاده است. محمد علی موحد که سفر نامه ابن بطوطه را ترجمه و سپس به صورت موضوعی تلخیص نموده است جمع بندی جالبی از وضعیت زندگی سیاسی در دوره میانه دارد. وی بدرستی اشاره می کند که استبداد و خشونت، خاص یک حاکم یا یک قلمرو نبود و همراه ابن بطوطه به هر کجای جهان اسلام که می رفتی، آسمان را همین رنگ می دیدی. جنگ قدرت، ستیزه جویی و عدم امنیت، ذاتی این نوع نظامها بود و بدین سان، در هیچ گوشه از جهان پهناور اسلام نشانی از نظم و ثبات نبود.^۲ دنیای اسلام چشم اندازی مأیوس کننده پیدا کرده بود؛ چونان مردابی از فتنه بود که دولتهای استبدادی همچون حبابی سر آب، لحظه ای در فراخنای آن سر بر می آوردند و به ناگاه در پایکوب امواج زور و تغلب از میان می رفتند. تاریخ سیاسی اسلام، در واقع، توالی ممتد دایره های استبداد و هرج و مرج بود که برای خروج از آن راهی جز بازنگری بنیادی در مبانی دانش سیاسی دوره میانه متصور نبوده است. اما آیا چنین بازنگری انتقادی در تفکر سیاسی اهل سنت انجام شده یا به ثمر نرفته است؟

بخش دوم: اندیشه سیاسی اهل تسنن در دوره معاصر

دوره معاصر و ظهور اندیشه های جدید

اندیشه های جدید اهل سنت، عموماً زاده دورانی تاریخی است که جامعه اسلامی در آستانه تحول به دولت مدرن غربی است. برخلاف فقه الخلافه قدیم که بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تاکید داشت، اندیشه های جدید اهل سنت نوعاً تمایلات دموکراتیک دارند. چنان که گذشت، فقه الخلافه قدیم اهل سنت محصول دوره ای است که دولت های اسلامی در سلطنت های ایرانی و الگوی دیوان سالاری آن استحاله یافتند و یا به عبارت دیگر نهادینه شدند. اما اندیشه های جدید اهل سنت که معلول تغییرات و تحولات سیاسی و اجتماعی در آستانهء دستیابی به الگوهای مدرن غربی است، روند تحولات تدریجی خود را از مدت ها قبل و در دولت عثمانی آغاز کرده بود و با جنگ جهانی اول به اوج خود رسید.^۳ شکست و تجزیه امپراتوری عثمانی موج بدبینی علیه خلافت و طبعاً فقه الخلافه سنتی را برانگیخت.

^۱ غزالی، احیاء علوم الدین، (قاهره: بی نا، ۱۳۵۲هـ) ج ۲، ص ۱۲۴.

^۲ همان، صص ۹-۳۴۶.

^۳ سرهنگ لاموش، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی (تهران سپهری، ۱۳۶۱) ص ۲۸۱.

بنابراین می توان گفت اندیشه های جدید سیاسی اهل تسنن یا به عبارتی ضرورت تاریخی تجدید نظر در اندیشه های فقه الخلافه متأثر از دو عامل زیر است:

۱ - موج تفکر جهانی شدن دولت، سیطره تمدن و افکار سیاسی غرب (به قول دکتر حمید عنایت، تمایل روانی و معرفت شناختی عرب ها به مبانی نظری تمدن پیروز غرب)^۱

۲ - بدبینی نسبت به خلافت و فقه الخلافه، بیزاری از گذشته عثمانی که بازتاب مسائل و مشکلاتی است که امپراتوری عثمانی در سال های ۱۹۱۷-۱۹۲۴ با آن مواجه بوده و سرانجام به جدایی و حذف خلافت منجر شد.

همانطور که اشاره شد، بابررسی اندیشه سیاسی اهل سنت در قالب گفتمان موجود آنان شاهد تغییراتی در آن نسبت به دوران گذشته خواهیم بود، که می توان این تغییرات را در عرصه نظر و اندیشه در کلام برخی از علماء و بزرگان و اندیشمندان معاصر اهل تسنن جستجو نمود، مهم ترین رساله ای که در دوران جدید حیات اهل سنت، منعکس کننده نظریات و اندیشه های سیاسی اهل سنت است، رساله «الخلافه وسلطه الامه» است که برای اولین بار و در سال ۱۹۲۲ توسط مجلس ملی ترکیه جدید به منظور دفاع فقهی از تصمیم ترک ها درباره جدایی خلافت و سلطنت و تمهید مقدمات الغای خلافت منتشر شده است.^۲ رساله دیگر با عنوان «الخلافه او الامامه العظمی» متعلق به محمد رشید رضا است. وی نویسنده سری مقالات نظری و فقهی است که در سال ۱۹۲۲ متعاقب تحولات ترکیه در مجله المنار منتشر گردید، در این زمان کشورهای عربی نیز که عموماً تحت نفوذ غرب بودند، ورود به دولت ملی و لوازم اداری و پارلمانی آن را تجربه می کردند. در چنین شرایطی بازار بحث در مورد سرنوشت خلافت و ضرورت تبیین جدید از رابطه دین و دولت و ... در جوامع عربی داغ بود. این مقاله ها در سال ۱۹۲۶ مجدداً جمع آوری و چاپ شد. رساله دیگری که بازتاب اندیشه سیاسی نوین اهل تسنن است، رساله «الاسلام واصول الحكم» متعلق به عبدالرازق است، این رساله که در سال ۱۹۲۵ و متعاقب مناقشات مربوط به مسئله خلافت منتشر شده است و مستقیماً به دو نوشته مهم مجلس ترکیه و مقالات المنار طی سال های ۱۹۲۲ عنایت دارد، پیرامون رابطه دین و سیاست و موقعیت کشورهای اسلامی نسبت به اشکال حکومت و ... نظریه پردازی کرده است. مشهور است که نخستین اندیشه علمانی در دنیای اهل سنت که منکر اسلامی بودن خلافت بود، ابتدا توسط علی عبدالرازق و در دوره بحرانی سال های الغای خلافت عثمانی مطرح گردید. در این بخش با بررسی این سه رساله با گفتمان سیاسی اندیشمندان معاصر اهل سنت آشنا می شویم.

فصل اول : رساله «الخلافه وسلطه الامه»

مهم ترین رساله ای که در دوران جدید حیات اهل سنت، از نظریه حاکمیت ملت دفاع می کند، «رساله الخلافه وسلطه الامه» است که برای اولین بار و در سال ۱۹۲۲ توسط مجلس ملی ترکیه جدید درباره جدایی خلافت و سلطنت و تمهید

^۱ الخلافه وسلطه الامه، تحقیق و دراسه وجیه کوثرانی، ص ۵۱۳.

^۲ مجلس ملی ترکیه، الخلافه وسلطه الامه، ترجمه عبدالغنی سنی بک (قاهره، مطبعه الهلال، ۱۹۲۴).

مقدمات الغای خلافت منتشر شده است. این رساله تا حدودی منعکس کننده نظریه های جدید سیاسی اهل سنت است که مفاد آن را مورد اشاره قرار خواهیم داد.

۱- اصول اساسی حکومت اسلامی در رساله «الخلافة و سلطه الامه»

رساله الخلافة و سلطه الامه نکات ذیل را مورد تاکید قرار می دهد:

(الف) علی رغم رابطه دین و سیاست در اسلام، این دو حوزه استقلال نسبی دارند.

(ب) خلافت بیش از آن که مسئله دینی باشد یک امر دنیوی و سیاسی است.

(ج) دین اسلام فقط بعضی از اصول سیاسی را ارائه داده است که اصول ثابت و غیرزمانی هستند.

(د) شکل حکومت و اداره نظام سیاسی امری غیردینی، سیاسی و بنابراین تاریخی و متحول است.

(ه) تحول اشکال حکومت منبعت از اصول ثابت دینی و با عنایت و لحاظ آن اصول است.

(ز) بدین ترتیب، حکومت اسلامی دولتی است که اصول ثابت دینی و اشکال متحول تاریخی دارد.

نکات فوق امهات استدلال رساله «الخلافة و سلطه الامه» را شامل می شوند. رساله، ضمن تاکید بر این مطلب که خلافت از مسائل فرعی فقهی است و ربطی به اعتقادهای کلامی ندارد، دو دیدگاه خوارج و شیعه امامیه را رد می کند.^۱ اضافه می کند که خلافت بیش از آن که دینی باشد یک مسئله دنیوی و سیاسی است و مربوط به مصلحت است. و درست به همین لحاظ است که در شان خلافت در نصوص شرعی بحث تفصیلی نشده و در قرآن کریم و احادیث نبوی کیفیت تفصیلی و شروط خلافت و خلیفه ذکر نشده است.^۲ اگر خلافت چنان که بعضی معتقدند از مسائل اساسی دین بود و دین تمام سیاست را بیان می کرد، پیامبر اکرم (ص) به این امر تصریح می فرمود درحالی که سکوت نموده است.

رساله بلافاصله این توهّم را دفع می کند که منکر وجود هرگونه نص شرعی در شان خلافت نیست بلکه اعتراف دارد بعضی از احادیث نبوی در این باره وارد شده است، اما در مورد مسائل خلافت (از جمله کیفیت خلافت، نصب خلیفه، شرایط عمومی خلافت و خلیفه و وظیفه امت) هیچ حدیث یا آیه ای نیامده است:

خلاصه القول ان الخلافة هي من الامور الدنيوية اكثر من كونها من الامور الدينية. لذا ترك الرسول الاكرم (ص) امرها الى امته ولم ينصب خليفه له ولم يوص به حين ارتحاله ايضا. نعم ان الشيعة يدعون وجود نص شرعي بحق الامام علي ع و بعض علماء اهل السنة يقولون انه وجد بحق سيدنا ابي بكر الصديق، ولكن لاصحه لهذه المدعيات عند جمهور علماء اهل السنة. والحقيقة انه لم يرد بحق احدك من الصحابة نص صريح او خفي بالدرجة الكاملة.^۳

رساله الخلافة و سلطه الامه اصول ذیل را به عنوان اصول دینی و ثابت حکومت اسلامی ذکر می کند:

^۱ الخلافة و سلطه الامه، تحقیق و دراسة وجیه کوثرانی، ص ۲۱۵.

^۲ همان، ص ۲۱۶.

^۳ همان.

۱/۱- اصل لزوم تاسیس حکومت

مجلس ملی ترکیه در رساله فوق اظهار می کند که اسلام دین جامع دیانت و سیاست است یکی از وجوه این جمع، تاکید بر وجوب تاسیس حکومت یا نصب امام به لسان قدما است.

جمهور اهل سنت نسبت به وجوب تاسیس حکومت اجماع دارند و از جمله قویترین ادله و مستندات اجماع در نظر آنان قاعده شرعی لاضرر می باشد.^۱ حکومت یا خلافت در اسلام واجب و مقصود بالذات نیست بلکه از نوع مقدمه واجب است و هدف آن عبارت است از: توزیع عدالت و ازاله الضرر علی ای وجه کان.^۲ بدین ترتیب، و بعد از حصول غایت فوق، شرع مقدس اهتمامی به اشکال حکومت ندارد به عبارت دیگر، درست به این لحاظ که شکل حکومت مقصود ذاتی شارع نیست، شارع حکیم و رسول بزرگ او در این باره سکوت فرموده و توصیه خاصی ندارند^۳ شکل حکومت مسئله ای است فنی و تابع مقتضیات زمان که امت اسلامی به مقتضای اصل شورا تعیین می کنند.

۲/۱- اصل شورا و احکام زمانیه

اندیشمندان و فقهای اهل سنت درباره حکم شورا دیدگاه های متفاوتی ارائه کرده اند. عده ای شورا را واجب و عده ای دیگر امر مندوب می دانند. در درون هر دو دسته نیز اختلاف نظرهایی دیده می شود. اما نکته مهم در باب شورا این است که هر نوع تلقی از شورا رابطه مستقیمی با نوع تلقی از اختیارات و وظایف حاکم در اندیشه های اسلامی دارد، فقه الخلافه سنتی به دلیل تاکید بر اقتدار حاکم، شورا را از جمله احکام مندوب قرار می دادند ولی در اندیشه های جدید این رابطه معکوس شده است.

نویسندگان رساله الخلافه وسلطه الامه با تاکید بر وجوب شورا، معتقدند که اصل در حکومت اسلامی عمل به شورا است. خلیفه در هر حال مکلف به مشورت با امت است. رساله با تقسیم خلافت اسلامی به دو نوع خلافت حقیقی (راشدین) و حکمی یا صوری (بقیه ادوار خلافت)^۴، معتقد است که اصل شورا به ویژه در حکومت های نوع دوم که عدالت و شروط لازم را ندارند جایگاه مهم تری دارد. رساله پس از بحث از ادله وجوب شورا، درباره مکانیسم شورا می نویسد:

علی انه لم یبین طرز المشوره و شکلها لا فی القرآن الکریم ولا فی الاحادیث الشریفه بل ابقیت علی اطلاقها، ای انها ترکت الی مقتضیات الزمان^۵ نظم سیاسی، سازمان اداری حکومت، و بالتبع مکانیسم مشورت، ذاتا از احکام متبدله ای هستند که به تناسب حالات و زمان ها تغییر می کنند. این نوع احکام که با تبدل در مقتضیات زمان و عرف و عادت های مردم متحول می شوند، در لسان فقه اهل سنت احکام زمانیه گفته می شود. به نظر اهل سنت، واگذاری احکام

^۱ همان، ص ۲۳۹.

^۲ همان، ص ۲۳۹.

^۳ همان، ص ۲۴۳.

^۴ الخلافه وسلطه الامه، ص ۲۲۰.

^۵ همان، ص ۲۳۶.

زمانیه به مصالح و نظر اهل حل و عقد هر دوران، بلاشک موافق حکمت و صواب و بنابراین روح شریعت اسلام است: ولهذا السبب لم تبين النصوص الشرعیه شکل اصول المشوره ولم تثبت^۱. لازم به ذکر است در نظریه کلی اهل سنت در مورد اجماع اهل حل و عقد نقاط ابهام فراوانی به چشم می خورد. اینکه مراد از اهل حل و عقد، عالمان دینی و تخصصاً فقه است و یا ریش سفیدان جامعه و یا همه مردم در تمام شهرهای جامعه اسلامی و یا در مرکز اجماع و اتفاق وجود ندارد و اختلاف آرا بسیار است، و از آن رو که بر منبع دینی استوار بنا نشده است در مقام عمل هر کس به نوعی طبق سلیقه خود عمل کرده است.^۲

۳/۱- اصل و کالت خلیفه

طبق تفسیر مجلس ترکیه در «الخلافة وسلطه الامه» خلافت از نوع عقد و کالت است^۳ و جمهور اهل سنت عقیده دارند که عمده در انعقاد خلافت همان مشورت یعنی انتخاب و بیعت بالمشاوره است. رساله فوق طریق استخلاف خلیفه و مسئله ولایتعهدی را که در فقه قدیم اهمیت به سزایی داشت تا حدود زیادی به حاشیه می راند و از موارد استثنا تلقی می کند: والحاصل انه يوجد طريقان للخلافة، احدهما بيعه اهل الحل والعقد، والثانيه استخلاف الخلیفه بذاته من یخلفه. الاولى هی الاصل والعمده، والاخری هی فرع لها.^۴ قول به وکالت در حکومت اسلامی لوازم مهمی دارد: اولاً: بنا بر قاعده وکالت، وراثت در حکومت ممکن نیست و ثانیاً: از آن جهت که خلیفه وکیل امت است، مردم می توانند حدود اختیارات و وظایف حاکم اسلامی را تعیین نمایند:

لان الوکاله کما یجوز ان تكون مطلقه، یجوز ان تكون مقیده بشروط حسب القاعده الفقهیة، ویکون الوکیل فیها ملزماً برعایه قیود موکله وشروطه.^۵ نویسندگان رساله الخلافة وسلطه الامه اضافه می کنند که طبق قاعده وکالت، مردم در موقع انتخاب خلیفه می توانند قیود و شروطی وضع نمایند و خلیفه را به شرط رعایت آن شرایط انتخاب نمایند. رساله در این باره به داستان بیعت عبدالرحمن ابن عوف با عثمان استناد می کند.

۲- تغییر و تحول در اشکال حکومت متناسب با مقتضیات زمان

رساله الخلافة وسلطه الامه پس از بحث تفصیلی در باب اصول سه گانه حکومت، شورا و وکالت به عنوان اصول سیاسی ملحوظ در شریعت اسلام، مکانیسم و اشکال اعمال این اصول را که در قالب اشکال متنوع حکومت تجلی می کند به عهده زمان می گذارد:

^۱ همان.

^۲ حاتمی، محمد رضا، بررسی مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت، پایگاه مجلات تخصصی نور

^۳ همان، ص ۲۲۵.

^۴ همان، ص ۲۲۶.

^۵ همان، ص ۲۳۹.

«ومسئله شكل الحكومه هي من المسائل التابعه لمقتضيات الزمان. وتتعين احكام مثل هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحه العامه واحوال الناس الاجتماعيه وتتبدل احكامها حسب تطورات هذه الاحوال والبواعث.»^۱

فصل دوم: رساله «الخلافة او الامامه العظمى»

متعاقب تحولات تركيه، کشورهای عربی نیز که عموماً تحت نفوذ غرب بودند، ورود به دولت ملی و لوازم اداری و پارلمانی آن را تجربه می کردند. در چنین شرایطی بحث از سرنوشت خلافت و ضرورت تبیین جدید از رابطه دین و دولت در جوامع عربی مطرح شد.

همانطور که سابقاً ذکر شد، از معروف ترین این مباحث، سری مقالاتی است که توسط «محمد رشیدرضا» در مجله المنار و در سال ۱۹۲۲ منتشر گردید. این مقاله ها تحت عنوان «الخلافة او الامامه العظمى» مجدداً جمع آوری و در ۱۹۲۶ چاپ شد.

اصطلاح امامت عظمی در اندیشه های اهل سنت ناظر به منصب رهبری سیاسی است که در مقابل الامامه الصغری یا امامت نماز جماعت وضع شده است.^۲ رشیدرضا از گسترش دولت ملی و عواقب قوم گرایی در جوامع اسلامی نگران بود. و هدف اصلی در این نوشته ها بازگشت مجدد به حکومت یا خلافت اسلامی بود. وی در این بازگشت نظری دو نکته مهم را می بایست لحاظ می کرد:

الف) نقد خلافت تاریخی و تفکیک خلافت به دو نوع خلافت راشدین و خلافت متغلبه.

رشیدرضا خلافت راشدین را نمونه آرمانی خلافت صحیح تلقی می کرد و در کوشش های نظری (فقهی) خود سعی در احیای این نوع خلافت و تبیین ارکان آن داشت. در مقابل، از خلافت تاریخی که با معاویه شروع شده و تا الغای خلافت امتداد داشت اعراض و انتقاد می کند و می گوید: ... معاویه الذی سن سنه التغلب السیئه فی الاسلام. این تقسیم در رساله ترک ها نیز لحاظ شده بود.

ب) رشیدرضا علاوه بر تفکیک فوق، ناگزیر بود که در خلافت مورد نظر خود، الگوی خلافت راشدین را با ناسیونالیسم در حال رشد دوران خود تطبیق و سازگار نماید.

وی در این جا با مسائل جدیدتری مواجه است که الگوی فکر سیاسی رشیدرضا را از افکار قدیم متمایز می سازد.

۱- ارکان اندیشه سیاسی «رشیدرضا»

۱ - سیاست جزئی از دین است و اسلام کامل ترین دینی است که جامع دنیا و آخرت و دین و سیاست است.

۲ - حکومت اسلامی خصایص و عناصر ویژه ای دارد که قابل تطبیق و تقلیل به دیگر انواع حکومت نیست. این نوع حکومت که دین اسلام به آن اشاره دارد تقریباً گونه ای از جمهوریهای معاصر است. اما با آن تفاوت دارد.

^۱ همان، ص ۲۴۴.

^۲ محمد ضیاءالدین الریس، الاسلام والخلافة فی عصر الحدیث، ص ۳۴۱.

۳- حکومت اسلامی شکل ثابتی دارد که ناظر به رهبری مسلمین توسط امام واحد و با ویژگی ها و شرایط معینی است.

۴- اصل وحدت امامت و حکومت است که مسلمانان بر آن اجماع دارند، بنابراین تعدد خلافت محدود به ضرورت لزوم و اعتبار موقت دارد.

۵- در وضعیت گسترش دولت های قومی، به این دلیل که مسلمانان از لحاظ مذهبی و قومی متعددند، هر ملتی می تواند به طور موقت خلیفه ای داشته باشد.

۶- رشیدرضا استراتژی وحدت مسلمانان را تعقیب می کند و به این ترتیب تمهیداتی برای تبدیل جماعت متفرق مسلمانان به حکومت واحد اسلامی ارائه می دهد.

۲- اصول و مبانی حکومت اسلامی در رساله «الخلافة او الامامة العظمی»

رشید رضا در نظریه خود، به لحاظ مبانی کلامی، فاصله چندانی از فقه الخلافة سنتی ندارد بنابراین در بیش تر مباحث خود در الخلافة او الامامة العظمی ملهم و مقید به اندیشه های ابوالحسن ماوردی است. او با حفظ مبانی و سبک استدلال ماوردی، سعی می کند برخی از آرا و عناصر فکر سیاسی جدید را که در دوران زندگی او رواج داشت توضیح و آشتی دهد. مسائلی مثل حاکمیت مردم، جایگاه احزاب و نهایتاً وضعیت متکثر حکومت در جوامع اسلامی، از جمله پرسش های جدیدی است که رشیدرضا با تکیه بر مبانی سنتی فقه الخلافة در پی پاسخ گویی به آن ها است.

وضعیت فکری سیاسی رشیدرضا بازتاب وضعیت نامتوازن دوره او است. وی به ناگزیر عناصر و پرسش هایی را وارد فقه الخلافة ماوردی می کند که به لحاظ ماهیت، پرسش های جدید هستند. و از این حیث اندیشه سیاسی رشیدرضا، تلاشی ارزنده است. اما درست به همین لحاظ، هیئت تالیفی فقه الخلافة قدیم را از هم گسیخته و افکار سیاسی اهل سنت را به مجموعه اضداد تبدیل کرده است. این تضادها در تمام مقالات رساله الخلافة او الامامة العظمی مشهود است. به عنوان مثال، رشیدرضا از سلطه امت صحبت می کند ولی هرگز جایگاه آن را نسبت به حاکم و نیز، اهل حل و عقد معین نمی کند. از جواز خلافت متعدد به تناسب اقوام و ملیت ها حرف می زند اما هم چنان تاکید بر قرشی بودن خلیفه می کند. بحث از وحدت اسلامی دارد ولیکن ضرورت حاکمیت زبان عربی را طرح می کند و سرانجام از احزاب صحبت می کند بدون آن که جایگاه حزب در مجموعه فکر سیاسی خود و طبعاً خلافت قدیم را توضیح دهد.

علی رغم ناموزونی های نظری فوق، قرائت دیگری از الخلافة او الامامة العظمی می توان ارائه داد که مطابق آن ضمن تاکید بر رابطه مبنایی افکار رشیدرضا با فقه الخلافة سنتی، گسست ها و اهمیت کار وی برجسته شود. از این دیدگاه می توان نشان داد که رشیدرضا ضمن التزام به مبانی کلامی فقه الخلافة قدیم، وجهی از آن را تغلیظ می کند که در تاریخ طولانی خلافت مغفول مانده بود وی به جای توجه به اصل استخلاف، جایگاه شورا و اهل حل و عقد در انتخاب خلیفه را برجسته می کند. نکته ای که در الخلافة و سلطه الامه نیز به چشم می خورد. در ذیل اصول این اندیشه را مورد اشاره قرار می دهیم.

۱/۲- اجماع بر لزوم خلافت

رشیدرضا در بحث از خلافت و وجوب آن، علاوه بر اصل حکومت، بر نوع یا شکل حکومت نیز نظر دارد و هرگز اجماع مسلمان ها را محدود به اصل تاسیس حکومت نمی داند. وی مستند این اجماع را شرع می داند و نه عقل. و بنابراین وجوب خلافت وجوبی نفسی است، لذا می گوید: ومن مات ولیس فی عنقه بیعه مات میتة جاهلیة.^۱ استدلال رشیدرضا درباره شرایط اهل اختیار و اهل امامت، همان دیدگاه های فقه الخلافه قدیم را ارائه می دهد.

۲/۲- اصل «وجوب شورا»

رشیدرضا با تاکید بر وجوب شورا و لزوم مشورت در انعقاد امامت، با اندیشه های ماوردی و به طور کلی فقه الخلافه قدیم فاصله می گیرد.

رشیدرضا به این ترتیب ولایت بلامنازع خلیفه در مسئله تولیت حاکم (ولایتعهدی) آینده را درهم می شکند و برعکس به جای خلیفه، اهل شورا را مالک التولیه والعزل تلقی می کند:

اقول، واهم ما یجب علی الامام المشاوره فی کل ما لانص فیہ ولا اجماع صحیحا یحتج به، او ما فیہ نص اجتهادی غیر قطعی، ولا سیما امور السیاسة والحرب، علی اساس المصلحه العامه وسبب هذا الامر للرسول (ص) بالمشاوره فی امر الامه جعله قاعده شرعی لمصالحها العامه، فان هذه المسائل کثیره الشعب والفروع لا یمکن تحدیدها وتختلف باختلاف الزمان والمكان.^۲

رشیدرضا تاکید می کند که حتی رسول الله (ص) نیز در موارد غیر وحی مشاوره می فرمود و این امر نه به لحاظ ایجاد سنت برای آیندگان، بلکه به این خاطر که او نیز می فرمود: انتم اعلم بامر دنیاکم و در امور بشری خود را نیازمند مشورت می دید^۳

از طرف صحابه بسیار سؤال می شد که آیا نظر پیامبر (ص) ناشی از وحی است یا رای شخصی او است و در صورت دوم، صحابه دیدگاه های مشورتی خود را ارائه می دادند رشیدرضا در این باره به داستان حباب ابن منذر در یوم بدر استناد می کند.

وی در تفسیر آیه و امرهم شوری بینهم تاکید می کند که به لحاظ وجوب شورا، پیامبر اسلام (ص) هرگز نمی توانست در مورد آینده سیاسی امت تعیین تکلیف نماید، زیرا چنین امری مغایر با ماهیت متبدل مصالح عامه در ازمنه مختلف بود: وینا الحکمه فی ترک الرسول (ص) نظام الشوری للامه وعدم وضع احکام لها، وملخصه ان النظام یختلف باختلاف احوال الامه فی کثرتها وقلتها وشئونها الاجتماعیه ومصالحها العامه فی الازمنه المختلفه، فلا یمکن ان تكون له احکام معینه توافق جمیع الاحوال فی کل زمان ومكان. ولو وضع لها احکاما موقته لخشى ان یتخذ الناس ما یضعه لذلك العصر وحده دینا متبعا فی کل حال و زمان وان خالف المصلحه، كما فعلوا فی الاخذ بظواهر مبیعه ابی بکر وعثمان واستخلاف عمر.^۴

^۱ محمد رشیدرضا، الخلافه او الامامه العظمی، تحقیق وجیه کوثرانی، ص ۵۴

^۲ همان، ص ۶۹.

^۳ همان، ص ۶۹.

^۴ همان، ص ۷۰.

۳/۲- ولایت اهل حل و عقد

رشیدرضا اهمیت زیادی به اهل حل و عقد داده و آن‌ها را اهل شورا و مصداق اولی الامر می‌داند امامت با بیعت اهل حل و عقد محقق می‌شود. استخلاف را هم در صورتی مشروع می‌داند که متکی بر رضایت آنان باشد. وی در بحث از حاکمیت امت، پس از اشاره به اقوالی که ریاست عامه را از آن امت می‌دانند و نصب و عزل خلیفه را به عهده امت گذارده‌اند، اضافه می‌کند که مراد از امت همان اهل حل و عقد هستند که به دلیل نفوذشان و رهبری امت توسط آنان، و به دلیل برتریشان بر دیگران و یا بر جمیع امت، به سان امت تلقی شده‌اند.^۱

رشیدرضا در تقویت نظر خود درباره ولایت اهل حل و عقد به تفسیر رازی از آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم اشاره می‌کند و می‌گوید تفسیر رازی پس از تحقیق به این نتیجه می‌رسد که اولی الامر همان اهل حل و عقد هستند که نمود قدرت امت می‌باشند. رساله الخلافه او الامامه العظمی، دیدگاه‌های خود درباره حاکمیت امت و ولایت اهل حل و عقد را چنین خلاصه می‌کند:

فعلم مما تقدم ان اهل الحل والعقد هم الرؤساء الذين تتبعهم الامه في امورها العامه، واهمها نصب الامام الاعظم وكذا عزله اذا ثبت عندهم وجوب ذلك ومن يملك التولية يملك العزل.^۲

۴/۲- اصل بیعت

بیعت از اصول نظام خلافت، به ویژه با تفسیری است که تاکید بر نقش مهم اهل حل و عقد دارد. مباحثه قراردادی است که بعد از مشورت و توسط اهل حل و عقد از یک سو و امام منتخب از طرف دیگر منعقد می‌شود. در این قرارداد امام منتخب ملتزم می‌شود که بر احکام شریعت و مطابق حق و عدل عمل نماید و در عوض، اهل حل و عقد نیز ملتزم به اطاعت از امام در تصمیمات مشروع او می‌باشند.

بیعت به این ترتیب، یک قرارداد دوجانبه و مشروط به شروطی است که اهل حل و عقد تعیین می‌کنند. و از این طریق اهل حل و عقد و دیگر آحاد مردم سواد اعظم اطاعت از اوامر مشروع امام را فرض و لازم می‌دانند. رشیدرضا در قرارداد بیعت، دو نکته مهم را مورد توجه قرار می‌دهد: نخست این که در شرایط فقدان وحدت در جامعه اسلامی، اهل حل و عقد هر منطقه ای می‌توانند حاکم بلاد خود را انتخاب و با او بیعت نمایند در چنین وضعیتی رعایت شرایط خلیفه حتی المقدور ضروری است.^۳ ثانیاً: وی کوشش می‌کند با تقویت جماعت اهل حل و عقد و به عبارتی، تربیت و اصلاح این جمع به اصلاح وضع امت و نیز کنترل حاکم پردازد. رشیدرضا این وظیفه بزرگ را در قالب حزب جدید تحلیل می‌کند. البته، چنان که قبلاً اشاره کردیم، وی در آشتی این مسائل با هیئت تالیفی فقه الخلافه قدیم با مشکلات نظری زیادی مواجه است.

^۱ همان، ص ۵۷.

^۲ همان، ص ۵۹.

^۳ همان، ص ۸۱.

فصل سوم: رساله «الاسلام و اصول الحکم»

رساله «عبدالرازق» در سال ۱۹۲۵ و متعاقب مناقشات مربوط به مسئله خلافت منتشر شده است و مستقیماً به دو نوشته مهم مجلس ترکیه و مقالات المنار طی سال های ۲۵-۱۹۲۲ عنایت دارد. عبدالرازق در گیر دعوی مهمی شده است که در این دوران پیرامون رابطه دین و سیاست و موقعیت کشورهای اسلامی نسبت به اشکال حکومت در گرفته بود. مشهور است که نخستین اندیشه علمانی در دنیای اهل سنت که منکر اسلامی بودن خلافت بود، ابتدا توسط «علی عبدالرازق» و در دوره بحرانی سال های الغای خلافت عثمانی مطرح گردید. درباره زمینه های تاریخی داخلی و استعماری تدوین نظریه عبدالرازق، تحقیقات قابل توجهی صورت گرفته است. اما نکته مهم تری که رساله کوچک «الاسلام و اصول الحکم» را پراهمیت نموده است، زبان و سیاق فقهی و چالش کتاب با مفروضات بنیادی فقه الخلافه است.

۱- ارکان نظریه عبدالرازق

- ۱- دین و سیاست جدا و مستقل از یکدیگرند.
- ۲- پیامبر اسلام (ص) فقط مبعوث به رسالت و ابلاغ وحی و دین بود و نه منصوب به سیاست و حکومت.
- ۳- هیچ یک از منابع اسلامی اعم از کتاب و سنت و حتی اجماع دلالت روشنی بر مسئله خلافت ندارند.
- ۴- با فرض موارد فوق، فقه الخلافه غیرقابل تاسیس، و سالبه به انتفاع موضوع است به عبارت دیگر، به دلیل جدایی دین و سیاست، فقه خلافت ترکیبی متضاد و غیرقابل تصور است.
- ۵- سیاست و حکومت چون امری بشری است نیازمند علوم بشری است.

۲- نظریه علمانیت و رابطه دین و سیاست

«علمانیت» در لغت عرب از علمنه به معنای دنیاگرایی و به ویژه دنیایی کردن سیاست است. در اصطلاح علوم سیاسی به جنبش ها و اندیشه هایی اطلاق می شود که مدعی جدایی دین و سیاست و به عبارت دیگر، تقدس زدایی از سیاست و حاکمان هستند. از لحاظ مبانی تاریخی، جنبش ها و افکار علمانی (سکولاریسم) ابتدا در دنیای مسیحی شروع شده و همراه گسترش تمدن غرب در جوامع اسلامی، به این جوامع نیز رسوخ و گسترش یافته است. عبدالرازق، پاسخی سلبی به پرسش رابطه دین و سیاست می دهد. وی با تکیه بر یک تحلیل فقهی تاریخی، رابطه آن دو را قطع می کند و با جدا کردن دین از سیاست، بحث از مسائل سیاسی را در حوزه ای مستقل از علوم دینی قرار می دهد توصیه می کند که بحث از نظام های حکومتی و اشکال دولت نه در فقه بلکه در حوزه علوم سیاسی صورت گیرد.^۱ روز

^۱ وجیه کوثرانی، الدولة والخلافة فی الخطاب العربی، ص ۲۸.

نتال ضمن اشاره به آثار و نتایج این اندیشه می نویسد: دعوت علی عبدالرازق از مسلمانان برای تاسیس دولت علمانی راه را بر اندیشه های اصیلی که در افکار کسانی چون رشیدرضا در باب خلافت مطرح شده بود، سدنموده، و نبردی را که به موجب آن اسلام در ترکیه زیان دیده و عقب نشسته بود، به دنیای عرب منتقل نمود.^۱ عبدالرازق با جداکردن جامعه اسلامی از اندیشه دولت به عنوان یک نهاد و سازمان، میدان را برای عقل سیاسی فارغ از شریعت باز نمود تا بتواند در امر دولت تامل نماید. عبدالرازق نتایج بحث خود را در پایان کتاب الاسلام و اصول الحکم اینگونه آورده است:

« حق این است که دین اسلام از خلافتی که مسلمانان معرفی می کنند و از تمام نتایج و لوازم آن بری است. خلافت هیچ علاقه ای به دین ندارد و همین طور قضا و دیگر مسائلی که از وظایف دولت است همه این ها از امور سیاسی محض هستند که هیچ ربطی به دین ندارند. دین در این مورد نه قبولی دارد و نه ردی، نه امری و نه منعی، بلکه آن ها را به عهده خود انسان گذاشته تا مطابق احکام عقل و تجارب امم و قواعد سیاست سامان دهد.»^۲

عبدالرازق کتابش را با این جملات ختم می کند:

«هیچ چیزی در دین وجود ندارد که مانع رقابت مسلمانان با دیگر ملت ها در علوم اجتماعی و سیاسی باشد، یا از انهدام نظام قدیمی خلافت که آنان را به بی راهه برده جلوگیری نماید، و یا از ترسیم نظام سیاسی بر اساس آخرین نتایج عقول بشری و تجارب ملت ها در مورد بهترین اصول حکومت بازدارد.»^۳

نتیجه گیری

چنان که گذشت، اندیشه های سیاسی اهل سنت، دو دوره تاریخی را تجربه کرده و متناسب با هر دوره، مبانی و مختصات فکری ویژه ای تولید نموده است، این دو دوره عبارتند از: دوران متقدم و دوران معاصر.

۱- دوره نخست چند ویژگی مهم داشت:

- از نظر تاریخی هنوز متکی بر سنن بومی جزیره العرب بود. طبق این سنت، اکثریت جامعه اسلامی تابع مواضع سیاسی افراد ذی نفوذی بودند که جمع صحابه پیامبر(ص) را شامل می شدند. اینان، نوعاً به احادیث و سنت پیامبر(ص) استناد می کردند.

- ویژگی دوم این دوره، فقدان منظومه فکری مدون و مشخص بود. بنابراین، عمل بر نظریه تقدم داشت و درست به همین دلیل بود که اختلاف نظرهای صحابه منجر به طرح احادیث و تفسیرهای متعدد گردید. و به طور طبیعی، گروه های متخالف عقاید کلامی و فقهی متضادی پیدا کردند. با گسترش این اختلافات، دوران نص گرای صحابه به تدریج سپری می شد.

اواسط دوره اول نخستین تلاش ها در تدوین یک نظریه یا نظریه های دینی سیاسی آغاز شد. این نکته مهم بود که اهل سنت (برخلاف شیعیان و خوارج که بیرون از دایره قدرت بودند) ملزم بودند که به منظور حفظ ثبات جامعه، حضور

^۱ همان.

^۲ علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، ص ۱۹۲.

^۳ همان.

قدرت سیاسی را در هر نوع نظریه پردازی خود لحاظ نمایند، بنابراین، اندیشه های سیاسی اهل سنت تابع تحولات چنان قدرت سیاسی بود که خود فارغ از حمایت فکری، در چنبر سلطنت های اقتدار گرای ایرانی افتاده بود. درست به همین دلیل بود که فقه الخلافه سنتی اهل سنت، همزاد اقتدار و همراه با رنگ و خوی تغلب (ملوکیت) زاده شد.

۲- اندیشه های جدید و معاصر اهل سنت، برخلاف فقه الخلافه قدیم که مبنای اقتداری و واحدی پیدا کرد، در موقعیت تاریخی و فکری پیچیده ای قرار دارند. از سویی متأثر از موقعیت تمدنی غرب و افکار منبعث از آن هستند، و از طرف دیگر، و به دلایلی، هنوز از میراث سیاسی خود کاملاً نگسسته اند. اما با این حال مشاهده می شود اندیشه معاصر اهل سنت مخصوصاً در عرصه عمل تحت سلطه فکری و تمدن غرب دچار تغییرات بسیاری نسبت به دوره متقدم شده است و به گونه ای در جهت همصدایی و همنوایی با حکومت های غربی و لیبرالیستی غرب پیش می رود.

منابع

۱. فیرحی، داوود (۱۳۸۲). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
۲. فیرحی، داوود؛ مبانی اندیشه های سیاسی اهل سنت، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۲،
۳. فیرحی، داوود، فقه سیاسی اهل سنت، پایگاه مجلات تخصصی نور
۴. رسول جعفریان، تاریخ تحول دولت و خلافت، چاپ اول: قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۳. ۲۸۳ ص.
۵. مرتضی شیرودی، حکومت سنی و حاکمیت شیعه
۶. محسن مهاجرنیا، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام و ادوار آن
۷. شعیب، بهمن (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی امام محمد غزالی، سایت باشگاه اندیشه
۸. حاتمی، محمد رضا، بررسی مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت، پایگاه مجلات تخصصی نور
۹. حکومت دینی و مصلحت اندیشی در نظام امامت و خلافت، پایگاه مجلات تخصصی نور