

بررسی امکان سنجی دسترسی به الگوی حکومتی مشترک در میان مذاهب اسلامی با تأکید بر نقش مردم

محمد بیروتی*، محمد رسول آهنگران**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۰۲)

چکیده

کشورهای اسلامی زمینه بالقوه‌ای را برای همگرایی در فقه حکومتی دارند؛ با توجه به فقدان حاکمیت الهی و پذیرش حق انتخاب، تبیین الگوی مشترکی برای انتخاب حاکم یک نیاز ضروری به نظر می‌رسد. برای تبیین الگوی حکومتی مشترک، ابتدائاً الگوهای ارائه شده اهل سنت شامل (تشکیل شوری حل و عقد، استخلاف، تغلیب) که با بیعت مردم اجرایی می‌شود و از میان سه جریان اندیشه سیاسی معاصر فقه شیعه، دو الگو (نظریه انتخابی ولایت فقیه و نظریه انتصابی ولایت فقیه) را برای انتخاب حاکم بیان نمودیم. شوری به عنوان الگوی مشترک (بدون در نظر گرفتن مبانی تشکیل) مورد تایید مذاهب اسلامی قرار دارد. الگوهای ارائه شده در ترازوی مصلحت جامعه اسلامی، از لحاظ تزامن و تعارض با مفسده مورد واکاوی قرار گرفت. در میان انواع الگوهای حکومتی دارای مصالح و مقاصد هست که می‌توان از معایب آن چشم‌پوشی کرد؛ ایجاد شوری برای انتخاب حاکم است. چالشی که الگوی حکومتی مشترک با آن در تعارض آشکار قرار می‌گیرد؛ پذیرش حکومت "استیلاء" و "استخلاف" در جوامع اسلامی است. در الگوی "استیلاء"، حکومت در اسلام را به صورت هرج و مرج معرفی می‌کند و در الگوی "استخلاف"، در واقع اراده مردم، برای انتخاب حاکم به بن بست می‌خورد.

کلیدواژگان

الگوی حکومتی مشترک، اهل سنت، شوری، فقه امامیه، مذاهب اسلامی.

* دانشجوی دکتری حقوق عمومی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

** نویسنده مسئول: استاد، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران

مقدمه

اسلام به عنوان آخرین مکتب آسمانی، فراگیرترین برنامه زندگی را برای انسان به ارمغان آورده است. برنامه راستین، جامع و جاودان که در برگیرنده زندگی مادی و معنوی بشر می باشد. بر اساس اندیشه‌ی اسلامی، دامنه‌ی قلمرو دین محدود به مسائل فردی نیست بلکه شامل مسائل اجتماعی و سیاسی نیز می باشد.

اندیشه یک نظام حکومتی بر بستر باورها و زمینه های ذهنی حکومت شوندگان شکل می گیرد. شکل گیری یک حکومت، تشکیل معادله است که طرفین آن را حکومت کنندگان و حکومت شوندگان تشکیل می دهند.

بنابراین، الگوی حکومتی که ارائه می دهیم باید دارای دو خصیصه باشد؛ اولاً: در بین مذاهب اسلامی الگوی مشترکی را برای تشکیل حکومت نشان دهد. ثانیاً: نقش مردم به عنوان عنصر اصلی یک جامعه سیاسی به وضوح مشاهده شود.

ابتدایی ترین مسئله برای تبیین الگوی حکومتی مشترک، اظهار دلایل و ضرورت های آن می باشد. به عبارت دیگر، چه ادله و ضرورتی برای تبیین الگوی حکومتی مشترک وجود دارد؟ در ادامه باید الگوهای رایج تشکیل حکومت در بین مذاهب اسلامی را بیان نماییم و الگوی مشترکی را از میان آن ها انتخاب کنیم. قطعاً انتخاب چنین الگویی، به سبب وجود افتراق مذاهب بعد از رحلت پیامبر اسلام(ص)، امری سخت و ممتنع به نظر می رسد. لازمه ی مشخص کردن چنین الگویی، مورد نقد قرار دادن الگوهای متعارض که به عنوان مسائل چالشی مورد توجه قرار می گیرد.

ادله تبیین الگوی حکومتی مشترک

یکی از عوامل سعادت و شقاوت جوامع، وجود حکومتی برای اجرای احکام اسلامی است. نحوه به حکومت رسیدن افراد، به نوعی سنگ بنای تشکیل یک حکومت اسلامی است. اگر در حکومت

اسلامی در مرحله اولیه دچار انحطاط شود، قطعاً ادامه حیات این حکومت بر اساس مبانی اسلامی قابل تصور نیست. جامعه اسلامی به عنوان یکی از بزرگترین جوامع بشری، نتوانست بعد از حکومت رسول خدا؛ الگوی مشترکی را برای انتخاب حاکم تبیین نماید. در این گفتار ضرورت تبیین الگوی مشترک برای تشکیل حکومت در جامعه اسلامی را بیان می کنیم.

وجود مبانی مشترک

اجرائی شدن الگوی حکومتی مشترک بیشتر از آن که به صورت بندی حکومت (به شکل قانون داخلی یا معاهده یا عرف بین المللی) و وقوع یک عمل حقوقی، وابسته باشد. نتیجه اشتراک ملتها و دولت های مجری آن قانون در زمینه های تاریخی و فرهنگی است (Wessel, ۲۰۱۱: ۲۵۵). به عبارت دیگر انتظام بخشی و مدون سازی رفتاری که به صورت تاریخی در فرهنگ چند کشور نهادینه شده با راحتی بیشتری امکان پذیر است. تا اینکه خواسته شود تا قواعد رفتاری جدیدی را از طریق الزام قانون یا معاهده بر اتباع کشورها اجبار نمود (Carbonneau, ۱۹۸۷: ۵۴).

در نتیجه اهمیت وجود زمینه های تاریخی و اشتراکات فرهنگی برای دستیابی به الگوی مشترک برای حکومت بسیار مهم ارزیابی می گردد. الگوی حکومتی مشترک زمانی می تواند جنبه اجرایی پیدا کند که متناسب با فرهنگ جامعه باشد، در صورت وجود فرهنگ های متضاد قطعاً جامعه دچار آسیب های غیر قابل جبرانی خواهد بود. جوامع اسلامی با وجود مشترکات فراوان از قبیل؛ خدای واحد، قبله واحد، کتاب (قرآن) واحد، پیامبر واحد و... قطعاً می توانند الگوی حکومتی مشترکی را برای جوامع بشری ارائه دهند. خداوند در سوره آل عمران آیه ۱۰۳ می فرماید: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» همگی به ریسمان خدا (قرآن و اسلام و هرگونه وسیله وحدت) چنگ بزنید و پراکنده نشوید. این آیه قرآنی که بنیاد عقاید جامعه سازی قرآنی بر آن استوار است، شامل یک امر است «اعتصموا» و شامل یک نهی است و آن «لَا تَفَرَّقُوا» است. امر وارده در این آیه اتحاد و تمسک به قرآن را بر مسلمین واجب می کند و هرکاری و اقدامی که مقدمه تحقق این واجب باشد، بالطبع واجب می شود. از طرف دیگر باید برای جلوگیری از تفرق که به نص صریح قرآن نهی شده است و حرام قطعی گشته است و حذف کردن عوامل تفرقزا، از آن جا که مقدمه

واجب هستند، واجب است.

فقدان حاکمیت الاهی

مسلمانان بر اساس آیات قرآن کریم، حاکمیت و حکومت را تنها سزاوار خدای متعال می‌دانند (الأنعام/۵۷)؛ زیرا او مالک این جهان است. لذا؛ اوست که می‌تواند حاکمیت و حکومت را به هرکس که بخواهد، بدهد. (آل عمران/۱۰۹) خداوند انسان‌های شایسته را جانشین و خلیفه خود بر روی زمین برگزیده است (البقرة/۳۰). آن‌ها وظیفه‌دارند انسان‌ها را به رستگاری برسانند و بدون شک حکمرانی و حکومت کردن یکی از بهترین روش‌ها برای رسیدن به این مقصود است. مهمترین نمود حکومت الاهی، حکومت پیامبران است.

به نظر می‌رسد که مشروعیت حکومت نبوی اجماع میان مذاهب مختلف می‌باشد؛ و وجوه متعددی از مشروعیت بر حکومت ایشان سایه افکنده است. از نظر اهل تسنن به جز رسول خدا(ص) کس دیگری از سوی خدای متعال به حکومت نصب نشده است، ولی شیعیان معتقدند پس از رسول خدا(ص) امامان معصوم(ع) نیز از سوی خدای متعال به حکومت منصوب شده‌اند. در عصری زندگی می‌کنیم؛ بنا به نظر اهل سنت از جانب خداوند متعال نصب خاصی برای تشکیل حکومت وجود ندارد؛ از دیدگاه تشیع نیز در عصر غیبت امام معصوم(ع) به سر می‌بریم، که فردی را به صورت اختصاصی برای حکومت در نظر نگرفته‌اند. بنابراین؛ تبیین الگوی مشترک حکومتی بر اساسی موازین مشترک دینی امری مهم در جهت تقریب مذاهب اسلامی می‌باشد.

تبیین الگوی حکومتی مشترک

برای تبیین الگوی مشترک؛ ابتدا دیدگاه پیشینیان و سپس دیدگاه روشنفکران اهل سنت را با تاکید بر حضور مردم را بیان خواهیم کرد. در ادامه دیدگاه حکومتی تشیع را در مورد انتخاب حاکم را بیان نموده و در انتها غبطه جامعه اسلامی را بررسی کرده و راهکاری مشترکی را بیان می‌کنیم.

دیدگاه اهل سنت

۱. قدماء

قدماء اهل سنت، چند عامل برای انعقاد حاکم، قائل هستند که یکی از آنها، بیعت است. این بدان

معناست که حاکم مسلمین، بدون بیعت هم، منعقد می‌گردد. ماوردی و قاضی فرأ حنبلی پس از آنکه حاکم را از واجبات کفایی دانسته‌اند، از «بیعت» و «استخلاف» به عنوان عوامل انعقاد رهبریت، یاد کرده‌اند. چهار الگو برای تحقق حاکمیت (و نه بیعت)، وجود دارد. این چهار الگو عبارتند از: ۱. الگوی بیعت (اهل حل و عقد) - بیعت (مردم)؛ (ماوردی، ۱۴۰۶ق: ۷ و ۶). ۲. الگوی استخلاف (خلیفه سابق) - بیعت (مردم)؛ (الجزایری، ۱۹۸۶م: ۴۱۷). ۳. الگوی تغلیب (شخص خلیفه) - بیعت (مردم)؛ ۴. الگوی شوری (منصوب خلیفه سابق) - بیعت (مردم) (ابن‌قدامة حنبلی، ۱۹۲۹م، ج ۱۰: ۵۲).

از دیدگاه قدماء؛ بیعت، به بیعت خاصه و عامه تقسیم می‌شود و از نظر ماهیت و کارکرد، به بیعت انعقاد و بیعت اطاعت. در این دیدگاه، بیعت خاصه، همان بیعت انعقاد است؛ اما توسط اهل حل و عقد انجام می‌شود. بیعت عامه نیز، بیعت اطاعت است یعنی بیعت مردم صرفاً اعلام اطاعت و فرمانبرداری است. مردم در انعقاد بیعت نقشی ندارند و فقط اعلام فرمانبرداری می‌کنند. بلکه آنان باید با شخصی که به یکی از راه‌های سه‌گانه به امامت رسیده بیعت کنند. (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۴۰۰)

۲. دیدگاه اندیشمندان معاصر اهل سنت

شوری‌گروی در نظریه‌ی جدید اهل سنت، جایگاه ویژه‌ای دارد و به‌عنوان منبع مهمی، برای مشروعیت بخشی به حکومت مورد اهتمام قرار گرفته است. نظریه‌های جدید، علاوه بر این که قدرت و اختیار نصب و عزل حاکم را به مجلس شوری واگذار کرده‌اند، تأکید می‌کنند، که بر حاکم لازم است، که در تمام اموری که نص شرعی یا اجماع صحیح وجود ندارد؛ با اهل شوری مشورت کند. (مودودی، ۱۴۰۵ق: ۷۰)

در این باره، که مصداق شوری چه کسانی هستند؛ اختلاف نظر وجود دارد. محمد رشیدرضا، با توجه به علایق سنتی خود، مصداق اهل شوری، را همان اهل حل و عقد می‌داند و حتی، مفهوم حاکمیت مردم را به حاکمیت و رضایت اهل حل و عقد تفسیر می‌کند. (رشیدرضا، ۱۹۹۴م: ۶۳)

اما برخی از اندیشمندان، با توجه به گسترش دامنه‌ی حاکمیت به تمامی مردم، به اطلاق امر به

شوری در قرآن و سنت تمسک نموده و شکل حکومت، ساختارها و نهادهای آن را بر اساس مقتضیات زمان به عهده‌ی شوری نهاده‌اند. نظریه‌های جدید، حکومت اسلامی را حکومت شورایی مردم‌سالار می‌دانند و از این رو، جامعه را مصدر حاکمیت و سلطه‌ی سیاسی می‌دانند. توفیق الشاوی شوری را مشارکت همه‌ی افراد جامعه و همکاری آزادانه‌ی آنان در تصمیم‌گیری‌ها می‌داند. (نوری، ۱۳۷۶ش: ۱۷۹)

مودودی نیز در این باره می‌نویسد: «کلیه‌ی امور این حکومت، از تأسیس و تشکیل گرفته تا انتخاب رئیس کشور و اولی الامر و تا امور تشریحی و انتظامی، بر اساس مشورت با اهل ایمان به اجرا گذاشته می‌شود. بدون ملاحظه‌ی این‌که، این مشورت مستقیم باشد یا به‌وسیله‌ی نمایندگان منتخب». (مودودی، ۱۴۰۵ق: ۲۹)

علی عبدالرزاق می‌نویسد: «خلیفه قدرت خود را صرفاً از امت می‌گیرد و امت، منبع و مصدر قدرت اوست». (عبدالرزاق، بی تا: ۱۲۹)

درباره‌ی منشأ مشروعیت خلیفه می‌نویسد: «خلیفه این قدرت را رأساً از امت می‌گیرد و این قوه و این سلطه حق خود امت است و امت آن را به‌وسیله‌ی بیعت به خلیفه تفویض می‌کند. شریعت شریف نیز چنین حقی را تأیید می‌کند». (جمعی از نویسندگان، ۱۹۹۴م: ۲۳۰)

بر این اساس، در نظریه‌های جدید اهل سنت، مشروعیت خلیفه بر پایه‌ی رأی مستقیم یا غیرمستقیم مردم توجیه می‌گردد.

شاوی در تعریف اختصاصی خود، از مفهوم شوری می‌نویسد:

«شوری عبارت است از، مشارکت افراد اجتماع، حضور و همکاری آزادانه آنها در مشاوره و گفتگو قبل از اتخاذ هرگونه تصمیم و قرار است؛ بنابراین «شوری» برای جمیع افراد، اعم از گروه‌ها و اقلیت‌ها، حق گفتگوی آزاد و مناقشه پیرامون ادله و استدلال‌های همه شرکت‌کنندگان در گفتگو را تضمین می‌کند؛ زیرا گفتگو (نه بر اراده اکثریت در دموکراسی‌ها، بلکه بر مدار ارزش موجود در هر رأی و دلیل از حیث حق و عدالت استوار است». (الشاوی، ۱۹۹۵م: ۳۱)

تلقی شوری، به مثابه «روش» از نظر شاوی، موجب شده است که او شوری را منهاج واضح و راه روشن برای تضمین آن دسته از ارزش های اساسی تعریف کند؛ که در شریعت اسلام لحاظ شده است.

الف) مختصات شوری از منظر اهل سنت

یکی از اندیشمندان معاصر اهل سنت، به نام توفیق الشاوی به منظور طرح نظریه شوری، مختصاتی سه گانه را برای شوری در نظر می گیرد. هدف وی از طرح این خصایص سه گانه، ابتناء و استناد نظریه عمومی شوری به شریعت اسلامی از یک سوی و ایجاد تمایز با مفهوم شوری در دموکراسی های اکثریتی غرب از طرف دیگر است.

- مبنای دینی شوری؛ التزام شوری به شریعت

در اندیشه توفیق الشاوی، شوری نسبتی دو گانه با شریعت اسلامی دارد:

اولاً، شوری، مشروعیت خود را از منابع شرعی اقتباس می کند؛

ثانیاً، شوری ملتزم و خاضع به مبادی و حدود شریعت اسلامی است. «فالأصل هو الشریعه، و

الشوری فرع فیها» (الشاوی، ۱۹۹۵م: ۱۸۱).

به نظر شاوی، شوری تعبیری اسلامی از آزادی است؛ زیرا مستلزم آزادی فکر و نظر، و حفظ حقوق افراد و جماعت ها و ملت ها است؛ که نظام سیاسی اسلامی لاجرم باید بر بنیاد آن شکل بگیرد» (الشاوی، ۱۹۹۳م: ۴۶).

بدین لحاظ؛ شوری مبدأ شرعی است که قوت و وجوب خود را از قرآن و دیگر منابع اسلامی

استمداد می کند.

از دیدگاه شاوی، دو آیه ناظر به شوری در قرآن کریم، ماهیت، اهمیت، گستردگی و وجوب شوری را به وضوح نشان می دهد؛ یکی آیه ۳۸ سوره «شوری» (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ) آیه ای مکی است؛ در حالی که آیه ۱۵۹ آل عمران (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) از جمله آیات مدنی محسوب می شود.

شاوی، با تکیه بر مضمون این دو آیه و مقایسه موقعیت مکان و شرایط اجتماعی مسلمانان در آستانه نزول آیات فوق، می نویسد:

۱. آیه سوره شوری مکی و آل عمران مدنی است و در آن اشاره آشکاری، بر شمول اصل شوری بر تنظیم اجتماع اسلامی در هر شرایطی و در جمیع مراحل است، خواه زمانی که مسلمانان جماعتی در اقلیت صرف و حاشیه ای بودند؛ یا آنگاه که به اکثریتی واجد دولتی مستقل بدل شده بودند.

۲. آیه مکی، عموم مسلمانان را همانند افراد یک مجتمع مورد خطاب قرار می دهد و صفات و خصایص ویژه آنان را در چنین جامعه ای ذکر می کند؛ نخستین این ویژگی ها وحدت در عقیده و عبادت است و سپس تعاون در شئون عمومی زندگی از راه مشاوره و تبادل آراء بر اساس آزادی کامل و برابری عادلانه بیان می دارد.

اما آیه دوم (آل عمران) رسول خدا (ص) را بعد از اقامه دولت اسلامی مستقل در مدینه و با ریاست او، مخاطب ساخته است. این آیه پیامبر (ص)، را به اعتبار رئیس دولت مأمور می کند تا شوری را آن گونه که اساس تربیت افراد قبل از انشاء دولت بود؛ اساس رابطه حکومت و افراد جامعه قرار دهد. حتی، اگر این حاکم نبی مرسل باشد، که وحی از آسمان دریافت می‌دارد» (الشاوی، ۱۹۹۵م: ۵۰).

مهم ترین وجه متمایز شوری در این دوره ابتدای آن بر عقاید اسلامی، مقاصد و مبادی اختصاصی شریعت است که منبع اصلی آن قرآن و سنت پیامبر (ص) بوده است. آیه مکی شوری با توصیف مسلمانان به «أُمَّتُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» در واقع، بر مسلمانان واجب می کند، که در هر امری که نیاز به قرار دارد با یکدیگر مشاوره کنند. لکن، چنین وجوبی هرگز تمام و کافی نیست. مگر آنکه لاجرم هرگونه قرار جمعی حاصل از شوری، از دیدگاه شریعت اسلام، برای جامعه و افراد آن الزام آور تلقی شود.

به نظر شاوی، این الزام همان است که در آیه مدنی شوری مورد اشاره و تأکید واقع شده است.

(الشاوی، ۱۹۹۵م، الشوری اعلی مراتب الیدیموقراطیه: ۳۷-۴۰)

ب) شوری به مثابه قاعده اجتماعی

در اندیشه توفیق الشاوی، شوری یک فلسفه یا مذهب سیاسی نیست، بلکه مبدأ و اصل اجتماعی است و روشی برای تضمین های متقابل اجتماعی و فراگیر است (الشاوی، فقه الشوری، ۱۹۹۵م: ۴۹). به عقیده شاوی، اصول و مبادی قرآنی شوری کاشف این نکته است، که شوری در اسلام، برخلاف برخی از گمانه ها، نظریه سیاسی صرف نمی باشد، بلکه اساسی شرعی برای نظم عمومی جامعه است.

تصور شوری به مثابه یک نظریه عمومی از نظر شاوی، موجبات تمایز این اندیشه با نظریه «دموکراسی سیاسی» را فراهم می کند؛ اولاً: شوری، فراتر از حوزه سیاست، به تمام حوزه های روابط اجتماعی سرایت دارد؛ ثانیاً: هر گونه تصمیم سیاسی را، قبل از اتخاذ قرارهای الزام آور، به تأملات فکری و گفتگوی احتجاجی اعضای جامعه ارجاع می دهد. گفتگوهایی که به ضرورت باید مبتنی بر اعطای فرصت برابر و آزادی کامل به تمام اعضا جهت مشارکت در این تلاش عقلی و مباحثه بوده باشد (همان: ۲۰).

ج) مراتب شوری

گسترش قلمرو شوری به جمیع شئون اجتماعی و فردی در اندیشه شاوی، لاجرم باعث تنوع احکام شوری و مراتب متفاوت این احکام به اعتبار تعدد مجال شوری شده است..

«شوری» را تابعی از شریعت اسلامی می داند و بنابراین، گسترش حوزه شوری به تمام سطوح اجتماعی و فردی نیز تابعی است از گسترش قلمرو شریعت.

به نظر او، شریعت اسلامی صرف قوانین قضا و سیاست نیست. بلکه بسیاری از امور اخلاقی و اجتماعی خارج از حوزه قانونگذاری را نیز شامل می شود.

به هر حال، به تبع وسعت قلمرو شریعت، شوری نیز عموم حوزه های حیات اجتماعی، فردی، علمی، سیاسی و عمومی را در بر می گیرد. با توجه به تنوع حوزه های زندگانی، احکام شوری نیز دچار تنوع و تکثر می شود.

مشورت فردی در امری از امور شخصی، مشورت کارگزاری با اهل خبره درباره موضوعات کاری، مشاوره علمی یک اندیشمند در حوزه تخصصی ویژه، مشورت قاضی درباره مسائل قضایی،

مشورت امت در حوزه عمومی و سیاسی، مشورت در باب ساختار قدرت سیاسی و حدود اختیارات کارگزاران سیاسی در یک جامعه و امثال آن، مواردی از مصادیق شوری هستند که قابل تقلیل به نوع و حکم واحد درباره شوری نمی باشد (الشاوی، فقه الشوری، ۱۹۹۵م: ۴۹)

الگوی حکومتی تشیع

در اندیشه سیاسی اندیشمندان معاصر شیعه سه جریان دیده می‌شود؛ جریان اول مربوط به اندیشمندانی است که به طور کلی در زمان غیبت در حوزه عمومی قائل به وظیفه ای خاص برای مؤمنان نیستند. از نظر ایشان دخالت فقها یا مؤمنان در حوزه عمومی حداکثر به امور حسبه محدود می شود. این افراد موضع گیری خاصی نسبت به نوع حکومت حاکم در جامعه نداشته، ولی خواستار اجرای احکام شریعت توسط مکلفان در امور شخصی هستند (کدیور، ۱۳۷۹ش: ۱۴۹-۱۵۵).

جریان دوم شامل کسانی می شود که قائل به حق ویژه برای فقها در حوزه عمومی، یعنی نظریه ولایت فقیه هستند. مهم ترین عاملی که باعث اختلاف نظر میان افراد این جریان می شود، مبنای مشروعیت و محدوده اختیاراتی ولی فقیه در عصر غیبت است. (کدیور، ۱۳۷۶ش: ۳۳ - ۴۱)

نظریه ولایت انتصابی فقیه، بر این اساس استوار است که رأی و خواست مردم، هیچ نقشی در مشروعیت دادن به تصرفات و ولایت منحصر به فقیه نداشته و مردم واسطه تفویض منصب ولایت به او نیستند، بلکه مردم به عنوان موکلی علیهم موظف به اطاعت از ولی فقیه هستند. بنابراین، مردم یا نمایندگان آنها (خبرگان و غیر خبرگان) هرگز در نصب یا عزل ولی فقیه دخالتی ندارند.

جوادی آملی از قائلین به ولایت انتصابی فقیه در این باره می نویسد: «مردم که مبدأ قابلی حکومت اند نه مبدأ فاعلی آن، صاحب اختیار آن امر نخواهند بود تا زمامدار آن باشند و با تبادل نظر یکدیگر آن را انشاء کنند و بیافرینند». (جوادی آملی، ۱۳۶۸ش: ۱۸۰)

این دیدگاه، مشارکت و مداخله مردم در انتخاب رهبر، در نظام جمهوری اسلامی را این گونه توجیه می کند، که ماهیت رجوع مردم به خبرگان برای تعیین رهبری نظام عبارت است از، رجوع جاهل به عالم و افراد خبره برای تعیین یکی از فقهای منصوب، نه اعطای مشروعیت به او.

بنابراین، خبرگان با شناختی که از فقهاء موجود دارند، شایستگی یک فقیه را برای اعمال ولایت تشخیص داده و او را به عنوان رهبر جامعه می‌پذیرند. به تعبیر دیگر، انتخابات در این مورد جنبه‌ی طریقت دارد نه موضوعیت. (مهدوی کنی، ۱۳۸۰ش: ۱۴)

نظریه انتخاب، واکنشی بود که از سوی بعضی فقها و اندیشمندان در مقابل نظریه انتصاب مطرح شده است. مطابق این نظریه، ائمه (ع) فقهای جامع الشرایط را به مقام ولایت نصب نکرده‌اند؛ بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده‌اند تا اینکه مردم به انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزیده و به این وسیله، مقام ولایت بالفعل را به منتخب خود تفویض کنند. در این صورت، برای فقهای دیگر جایز نخواهد بود که در امر ولایت و حکومت مداخله کنند؛ چه دخالت در امور جزئی و چه دخالت در امور کلی، مگر با اجازه فقیه حاکم و تحت نظر او. (منتظری، ۱۳۶۷ش: ۴۱۶)

اما در خصوص چگونگی انتخاب ولی فقیه در نظریه انتخاب باید گفت بر اساس این نظریه شارع مقدس، اصل انتخاب را برای مردم در زمان غیبت، امضا کرده است. اما شکل حکومت، نحوه انتخاب، شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن را به عهده عقلا گذاشته‌اند. بنابراین، این که در انتخاب تکیه بر کمیت کنیم یا کیفیت یعنی عامه مردم در یک مرحله ولی فقیه را انتخاب کنند یا این که عامه مردم در مرحله اول خبرگان را انتخاب کنند و خبرگان در مرحله دوم ولی فقیه را تعیین کنند، از اموری است که به عقلا واگذار شده و نمی‌توان مبنای شرعی برای آن لحاظ نمود و این صرفاً به شرایط زمان، مکان، رشد و یا عدم رشد مردم بستگی دارد. اما در عین حال صاحب کتاب *دراسات في ولاية الفقيه* تأکید دارد که در زمان ما ضریب سلامت انتخابات دو مرحله‌ای و غیر مستقیم مردم، بیشتر و بالاتر است و صلاحیت انتخاب رهبری با مجلس خبرگان است (کدیور، ۱۳۸۰ش: ۵۲).

با بررسی نظریات فقه امامیه متوجه می‌شویم، اگر چه تفاوت های عمده در مبنای تشکیل شوری برای انتخاب حاکم وجود دارد؛ اما در وجود شوری در عصر غیبت به عنوان عامل اساسی حکومت به لحاظ شکلی هیچ گونه تردیدی وجود ندارد. حال این شوری را به عنوان کاشف از امر شارع بدانیم یا عاملی برای انتخاب حاکم معرفی کنیم. وجود شوری به عنوان رکن اساسی در

دو جریان قفه امامیه در الگوی حکومتی در عصر غیبت کاملاً مشهود می باشد. آنچه به عنوان الگوی مشترک در مذاهب اسلامی برای تشکیل حکومت قابل تبیین می باشد، وجود شوری که منتخب مردم می باشند؛ که برای انتخاب حاکم امری ضروری است. وظیفه شوری انتخاب حاکم با ویژگی خاص می باشد.

رعایت غبطه مسلمین

مقصود از غبطه در اصطلاح سیاست و جامعه شناسی اینست که قوانین اداره جامعه و نظام اجتماعی و حکومت باید بر محوریت و اهداف مصالح و منافع عامه و خاصه باشد، به گونه ای که منافع جمع و فرد هر دو حفظ شده و هیچ کدام بطور مطلق فدای همدیگر نشود، بلکه غبطه همین را اقتضا می کند که باید قوانین مدونه برای اداره جامعه و کیفیت اجراء آن توسط حکومت باید بر اساس مصالح و منافع همه باشد. آنچه به عنوان غبطه مسلمین در جامعه اسلامی اهمیت ویژه و غیرقابل انکار دارد؛ منافع اخروی تک تک افراد جامعه در مصلحت جامعه مورد لحاظ واقع شود (صالح، ۱۳۹۶ش: ۱۲)

در مباحث قبلی شیوه های انتخاب حاکم را در اهل سنت و حاکمیت تشیع را بیان کردیم؛ حال با توجه به مصلحت جامعه اسلامی، از لحاظ تزامن و تعارض با مفسده الگوهای مذکور را مورد بررسی قرار می دهیم.

غبطه خالی از مفسده: آنچه در میان انواع الگوهای حکومتی خالی از هر گونه مفسده است؛ حکومت انتخاب شده از جانب خداوند متعال است. مانند: انتخاب پیامبر(ص) از سوی خداوند متعال است. چنین مصلحتی قطعاً می تواند حجت و لازم العمل باشد، آن یا واجب است، یا مندوب(مصلحت) یا امثال آنها است. برای اینکه این نوع مصلحت مطلوب و هدف شارع است.

مفسده محض: آنچه در میان انواع الگوهای حکومتی یک مفسده ذاتی محسوب می شود؛ حکمرانی به سبب "فشار فیزیکی" است (در مبحث بعد به تفصیل دلایل خود را بیان می نمایم).

تساوی مصلحت و مفسده: آنچه در میان انواع الگوهای حکومتی دارای منافع و آسیب های فراوان است؛ "استخلاف یا انتصاب امام قبلی" است. در این صورت نیز نمی توان غبطه مسلمین

را معتبر دانست، چرا که به میزان وجود مصلحت، شر نیز وجود دارد (در مبحث بعد به تفصیل دلایل خود را بیان می نمایم).

مصلحت مسلمین به همراه مفسده با غلبه مصلحت: آنچه در میان انواع الگوهای حکومتی دارای مصالح و مفسده‌ی هست که می توان از معایب آن، به جهت بیشتر بودن منافع چشم پوشی کرد؛ ایجاد شوری برای انتخاب حاکم است. شوری و مشورت به عنوان ابزارهایی برای تصمیم گیری های عاقلانه که منافع بیشتری را تامین می سازد از قدیمی ترین شیوه های عقلانی زندگی جمعی شناخته شده است. بدین معنا نه تنها مشورت در حیطه فردی اثرات نیک خود را به همراه خواهد داشت؛ بلکه در سطح حکومتی نیز، از قدیمی ترین شیوه های مورد استفاده حکومت های کوچک و بزرگ ابتدایی بوده است. مشورت و شوری، استفاده از نظرات و خرد دیگران برای اتخاذ بهترین تصمیم ها و انتخاب حاکم است.

چالش‌های الگوی حکومتی مشترک

تبیین هر الگوی مشترکی قطعاً فارغ از هرگونه چالشی نخواهد بود؛ مذاهب اسلامی با وسعت دیدگاه های مختلف دارای تنوع اندیشه درباره حکومت می باشند. در این مبحث عمده چالش‌های مذاهب اسلامی برای الگوی مشترک با ذکر نقدهای مشخص خواهیم کرد.

پذیرش "حکومت مبتنی بر فشار فیزیکی یا استیلاء" توسط اهل سنت

فشار فیزیکی و تسلط بر مراکز قدرت یکی از عواملی است که اهل سنت آن را منشأ پیدایش مشروعیت حکومت می دانند. یعنی کسانی که قدرت جسمی و نیروی بدنی و روانی بیشتری دارند حق خواهند داشت که بر جامعه حکومت کنند و نیازی هم به عقد بیعت از طرف عامه مسلمین و یا اهل حل و عقد نیست و مطابق همین روش قاعده «الحق لمن غلب» شکل گرفته است.

از احمد حنبل نقل شده که: «امامت با زور و غلبه هم ثابت می شود و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست هر چند که آن حاکم فاجر باشد.» (ابویعلی، ۱۴۰۶ ق: ۲۴)

بنابراین به نظر قاضی ابویعلی، قهر و غلبه به تنهایی موجد مشروعیت حکومت است و نیازی

به عقد و بیعت نیست و برای این نظر دو دلیل اقامه می‌کند. ۱. اطلاق روایت ابن عمر که گفته «نخن مع من غلب» و مقید به بیعت مردم نیست. ۲. اگر امامت و خلافت همانند بیع و سایر عقود نیاز به عقد و ایجاب و قبول مردم داشته باشد باید فسخ و عزل خلافت هم به دست مردم و یا خود خلیفه باشد. و چون ثابت شده که اینها چنین حقی ندارند پس در وضع خلافت و خلیفه شدن نیازی به عقد نیست و تنها قهر و غلبه کافی در مشروعیت آن می‌باشد.

موفق الدین عبدالله بن قدامه حنبلی (۶۲۰-۵۴۰ ه.ق) در المغنی که کتاب فقه استدلالی حنبلی است در بحث بغات آورده است: «اگر کسی بر امام خروج کرد و او را سرنگون کرد و پیروز شد و مردم را با زور و شمشیر تحت فرمان خویش درآورد و مردم به اطاعت و فرمانبرداری او گردن نهادند و تبعیت کردند و از او پیروی کردند او امام جامعه می‌گردد و جنگ علیه وی و خروج بر او حرام است. چرا که عبدالملک مروان بر عبدالله بن زبیر شورید و او را کشت و بر کشور و مردمش استیلا یافت تا جایی که مردم خواه و ناخواه با او بیعت کردند. که در این صورت وی امام و خروج علیه وی حرام است. (ابن قدامه حنبلی، ۱۹۷۲ش: ۵۲)

اگرچه این نوع از حکمرانی، مورد توجه اندیشمندان معاصر اهل سنت نیست (مورد توجه دیدگاه قدامه می‌باشد). اما به سبب اینکه در عالم امکان گروه‌های نوظهوری چون طالبان و داعش با تمسک به "اقدامات فیزیکی" حکومت خود را اشاعه و گسترش می‌دهند؛ نیاز است این نوع حکمرانی مورد نهی و نقد قرار گیرد.

اولاً: اصولاً تحقق حکومت و اعمال حکومت از طریق زور و سرکوب و تحمیل خود بر دیگران هم خلاف عقل و وجدان بشری است و هم خلاف شرع و دین. از نظر عقلی، عقلا و اندیشمندان، تصرفات در حوزه عمومی را، بدون رضایت افراد آن جامعه قبیح و از مصادیق ظلم می‌دانند و طبیعتاً حکومت مبتنی بر زور و فشار فیزیکی هم نزد عقلا و وجدان بشری محکوم و مردود است. لذا از آنجا که در احکام عقلی حکم دائر مدار «حسن و قبیح» و «مصلح و مقاصد» است فقط کافی است که عقل یا عقلاء با مقدماتی به قبیح بودن عملی یقین پیدا کنند؛ در آن صورت حکم عقل صادر خواهد شد. به علاوه عقل انسان که در شرع مقدس اسلام به عنوان یک

منبع شرع و یکی از ادله اربعه مورد شناسایی واقع شده همواره وقوع هرج و مرج، فتنه و آشوب و خونریزی را قبیح و زشت دانسته و آن را محکوم کرده است.

ثانیاً: از لحاظ شرعی نیز مسلم است که شریعت، بنای عقلا و حکم عقل سلیم را امضا می‌کند و اگر به متون و نصوص دینی مشترک مذاهب اسلامی مراجعه شود؛ مشخص می‌شود که نه تنها حکومت بلکه اساس پذیرش دین هم بر اختیار و انتخاب است. و هیچ‌گونه اکراه و اجباری در پذیرش دین وجود ندارد. حتی در جایی که گمان می‌رود پیامبر(ص) به خاطر دلسوزی و ترحم بر مردم قصد اجبار و تحمیل بر مردم را دارد، خداوند می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ یعنی [ای رسول ما] اگر خدای تو می‌خواست اهل زمین همه یکسره ایمان می‌آوردند. آیا تو می‌خواهی که با جبر و اکراه همه مردم را مؤمن و خداپرست کنی» (یونس/۹۹)

برخورد قرآن کریم با حکومت فرعون گویا نفی حکومتی است که پایه‌های حاکمیت خود را با غلبه و تهدید و ارعاب بگستراند. قرآن کریم نوع برخورد فرعون و اطرافیان او را با موسی این گونه نقل می‌کند:

«وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَدْرُكَ آلَهُتِكَ قَالَ سَنُقَاتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ؛ و سران قوم فرعون گفتند: آیا موسی و قومش را رها می‌کنی تا در این سرزمین فساد کنند و [موسی] تو و خدایانت را رها کند؟ [فرعون] گفت: به زودی پسرانشان را می‌کشیم و زنانشان را زنده نگاه می‌داریم و ما بر آنان مسلط هستیم» (الأعراف/۱۲۷).

«وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُنْكَرِينَ؛ در حقیقت، فرعون در آن سرزمین برتری جوی و از اسرافکاران بود» (یونس/۸۳).

همچنین کارکردهای زورمندانه فرعون را در سوره نساء این گونه توضیح می‌دهد: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ؛ فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت و مردم آن جا را طبقه طبقه ساخت؛ طبقه‌ای از آنان را زیور می‌داشت: پسرانشان را سر می‌برید و زنانشان را [برای بهره‌کشی زنده] بر جای می‌گذاشت،

که وی از فسادکاران بود» (القصص/۴).

جدا از این، روشن است که قهر و غلبه با ظلم و نادیده‌گرفتن حقوق مردم و پایمال کردن آزادی انتخاب آنان همراه است و خداوند نه خود ظالم است: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران/۱۸۲) و نه ظلم مردمان را بر می‌تابد: «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (الأنعام/۲). روشی که مورد غضب خداوند و رسول الله (ص) بود، و خداوند بارها در قرآن کریم علو و استکبار فرعون را مورد نکوهش و سرزنش قرار داده است و حتی به موسی ماموریت می‌دهد که به خاطر استکبار و زورمداری با فرعون مبارزه کند. «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مومنون/ ۴۷-۴۵) یعنی: «پس آنگاه موسی و برادرش هارون را با آیات و معجزات و حجت روشن به سوی فرعون و اشراف قومش فرستادیم: آنها هم تکبر و نخوت ورزیدند زیرا آنان مردمی سرکش و خواستار علو و استکبار بودند و از این رو گفتند چرا ما به دو بشر مثل خودمان ایمان بیاوریم در صورتی که قوم این دوم مرد پرستندگان ما بودند.»

ثالثاً: اگر نظریه فشار فیزیکی و حکومت مبتنی بر زور به عنوان یکی از راههای مشروعیت حکومت چنانکه اهل سنت می‌گویند پذیرفته شود؛ آنگاه حکومت در اسلام به صورت هرج و مرج درآمده و قانون جنگل بر جامعه مسلمین حاکم خواهد شد. یعنی هر کس که از قدرت بیشتری برخوردار باشد و در میدان زور و ظلم و ستم و کشتار مردم مهارت و چیرگی بیشتری داشته باشد، او حاکم مشروع اسلامی و زمامدار مطاع معرفی می‌شد که این روش دقیقاً همان منطق فرعونی که می‌گفت «قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَن اسْتَعْلَى» (طه/۶۲) یعنی «هر کس که امروز برتری یافت رستگار شده است» را در جامعه دوباره احیا و مشروع می‌سازد

رابعاً: غالب فقها و علمای اهل سنت در ارائه نظریات و فتاوی خود در خصوص مشروع دانستن استیلا، هیچ گونه دلیلی از عقل و یا از کتاب و سنت رسول الله (ص) ارائه نکرده‌اند، بلکه صرفاً به عمل صحابه [ای همچون عبدالملک] استناد جسته‌اند. بنابراین چنین استدلالی نمی‌تواند مورد قبول واقع شود.

پذیرش "استخلاف یا انتصاب امام قبلی" توسط اهل سنت

به نظر اهل سنت استخلاف یا انتصاب امام سابق یکی دیگر از طرق انعقاد امامت و راههای مشروعیت حکومت است. استدلال اهل تسنن بر صحت این طریق، عمل ابوبکر خلیفه اول نسبت به خلیفه دوم است؛ که ابوبکر، عمر را به عنوان خلیفه و جانشین پس از خود تعیین کرد. و این انتصاب طی مکتوبی که ابوبکر به هنگامی بیماری منجر به موت، املاء کرده بوده، رسمیت یافت. اجمال واقعه از این قرار است که در هنگام املاء و تقریر حکم، ابوبکر از هوش رفت و عثمان که کاتب بود، نام عمر را به عنوان خلیفه برگزیده ابوبکر نوشت. ابوبکر به هوش آمد و وقتی عمل عثمان را دید، خطاب به وی گفت، آیا ترسیدی که در بیهوشی بمیرم و کار مسلمانان به اختلاف کشد؟ سپس ابوبکر دستور داد عهدنامه را بر مردم بخوانند و خود به مردم متذکر شد که کسی از خویشاوندانش را بر آنها خلیفه نکرده و از آنان خواست که از عمر اطاعت کنند. (طبری، ۱۹۳۹م: ۴۲۸)

این روش یعنی انتخاب عمر از سوی ابوبکر خلیفه اول، مهم ترین سرمشق و اسوه تاریخی در ایجاد حق انتخاب خلفا نسبت به خلیفه قبلی بود. از نظر ماوردی نصب امام قبلی بر انتخاب مردم نیز مقدم و مرجح است چرا که در استخلاف، هم انتخاب شوند و هم انتخاب کننده شخصیت‌های استثنایی هستند و خلیفه بهتر از هر کسی شخص شایسته را تشخیص می دهد و تصمیمش مطمئن تر و به مصلحت نزدیکتر است و بنابراین یک خلیفه می تواند خلیفه یا خلفای بعدی خود را نصب کند. (ماوردی، ۱۹۷۳م: ۶)

فضل الله روزبهان خنجی در طرق مشروعیت حکومت می گوید؛ روش مذکور را طریق دوم استخلاف می داند. یعنی امام سابق «در حیات خود» کسی را که شرایط امامت در او جمع شده باشد برگزیند و امامت عمر فاروق رضی الله عنه بدین طرق ثابت شد که حضرت صدیق در حیات خود او را خلیفه ساخت و کتاب استخلاف او نوشت و سربسته بیرون فرستاد که بیعت کنند کسی را که در این کتاب نام او مذکور است و جمیع اصحاب بیعت کردند. (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲ش: ۸۰)

اما حادثه دوم عملی است که عمر خلیفه دوم انجام داد و شش نامزد را انتخاب کرد. آنها را به

انتخاب نامزدی از میان خود برای خلافت پس از او مکلف نمود. (سنه‌وری، ۲۰۰۸م: ۶۵)

آنچه در این روش مورد توجه قرار می‌گیرد؛ عدم حضور مستقیم مردم در انتخاب حاکم می‌باشد. در این روش مردم به عنوان مؤیدی برای انتخاب حاکم می‌باشند. به این دلیل که مردم پس از مرگ خلیفه باید با خلیفه انتخاب شده، به صورت نمادین بیعت نموده و شخص جانشین به عنوان حکمران انتخاب نمایند. آنچه باید مورد توجه قرار گیرد.

اولاً: این نوع از استخلاف را می‌توان از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داد. دیدگاه اول، انتخاب حاکم توسط خلیفه سابق است؛ این انتخاب راه را برای تشکیل شوری انتخاب حاکم، مسدود می‌کند. در واقع حق ابتکار و اراده مردم، برای انتخاب حاکم به بن بست می‌خورد. عدم حضور مردم در تعیین سرنوشت خود؛ عاملی برای ناامیدی، احساس تحمیل اراده حاکم بر مردم، عدم پیشرفت جامعه و پیمودن مسیری در جهت ایجاد امپراطوری‌ها و فرعون‌های جدید است.

دیدگاه دوم، نوع و نحوه انتخاب حاکم است. اگرچه حاکم، باید دارای ویژگی‌های اعتقادی مانند عدالت و اعلیت علمی و ظاهری باشد. اما این ویژگی‌های سبب مصون ماندن حاکم از خطا در انتخاب حاکم بعد از خود نمی‌شود. یکی از دلایل ایجاد مشورت، جمع کردن نظرات مختلف است و پایین آمدن احتمال تصمیم‌گیری نادرست است؛ همانا با یک انتخاب نادرست سبب انحلال و شقاوت اخروی جامعه اسلامی می‌شود.

ثانیاً: همچنان‌که در مبحث گذشته گفته شد قائلان به این نظریه برای اثبات مدعای خود هیچ‌گونه دلیلی از کتاب و سنت و یا از عقل ارائه نمی‌کنند بلکه آنچه به عنوان ملاک و برهان بیان می‌شود، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر(ص) است در صورتی که عمل و سیره صحابه و خلافت عمر مسلم و مورد قبول نیست بلکه اصل اختلاف در همانجاست و برای درستی و اثبات صحت خود به دلیلی از عقل و نقل نیازمند است.

ثالثاً: ممکن است گفته شود که در مذهب شیعه نیز هر امامی بعد از وفاتش امام و جانشین بعد از خود را انتخاب و به مردم معرفی می‌کنند در پاسخ باید گفت استخلاف در شیعه با استخلاف در دیدگاه اهل سنت به کلی متفاوت است که ذیلاً به برخی از نکات اشاره می‌شود:

الف) فقهای امامیه معتقدند؛ اساساً امام قبلی براساس ابلاغ الاهی امام بعدی را معرفی می‌کند و

تعیین آنان بیانگر تعیین امام بعدی از جانب خداوند تبارک و تعالی است. (ب) همانطور که در مبحث دوم اشاره کردیم، به دنبال آگوی مشترک در عصر غیبت می باشیم. بنابراین، این نوع ارجاع دادن کاملاً نادرست می باشد. **رابعاً:** اگر کسانی انتقال حکومت از حاکمی به حاکم بعدی و ولایتعهدی را نوعی میراث می دانند، در این باره نیز حکم شرع کاملاً روشن است. زیرا خلافت و امامت، نوعی مالکیت نیست که به ارث برسد و به شخص منتسب به خلیفه انتقال پیدا کند. بلکه نوعی مسئولیت و انجام وظیفه برای شخص واجد شرایط است و پذیرش تعهدی دو جانبه است که میان مردم از یک طرف و شخص والی از طرف دیگر برقرار می شود و تا پایان عمر والی - با فرض وجود باقی شروط - استمرار دارد و پس از مرگ وی خود به خود ملغی می گردد.

برآمد کلام

آنچه که در این نوشتار مورد پردازش قرار گرفت؛ لزوم توجه به الگوی مشترک برای تشکیل حکومت بود. آنچه تمامی مذاهب اسلامی اعم از فقهای امامیه (در عصر غیبت) و اهل سنت بر آن به عنوان الگوی مشترک اتفاق دارند؛ تشکیل "شوری برای انتخاب حاکم" (بدون در نظر گرفتن مبانی تشکیل آن) می باشد. هیچ یک از مذاهب اسلامی ادله یا تصمیمی مبنی بر عدم پذیرش تصمیم شوری اعلام نکرده اند. وجود شوری برای انتخاب حاکم به عنوان سنگ بنای ابتدایی حضور مردم در عرصه سیاسی است.

غبطه و مصلحت جامعه اسلامی اقتضاء می کند؛ بر نهاد "شوری" که مورد اجماع مذاهب قرار گرفته تأکید شود. ایجاد "شوری" به نوعی حرکت به سمت جامعه عقلانی است. چالش های که در مقابل "شوری" به عنوان الگوی مشترک در مذاهب اسلامی وجود دارد؛ پذیرش الگوهای حکومتی "فشار فیزیکی" و "استخلاف یا انتصاب امام قبلی" در مذاهب اهل سنت می باشد. پذیرش الگوهای مذکور، سبب نادید گرفتن نقش مردم، ایجاد حکومت های مستبد و دیکتاتوری های در جوامع اسلامی می شود.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. ابن قدامه حنبلی، موفق‌الدین (۱۹۷۲م) المغنی، بیروت، دارالکتب العربی.
 ۲. ابن قدامه حنبلی، موفق‌الدین (۱۹۷۲م)، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی.
 ۳. ابویعلی، محمدحسین بن فراء (۱۴۰۶ق) الاحکام السلطانیة قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۴. امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۹ش)، کتاب البیع، ج ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 ۵. امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۴ش) صحیفه نور، ج ۹، تهران، سازمان اسناد و مدارج انقلاب اسلامی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۶. امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۱ش)، ولایت فقیه حکومت اسلامی، ج ۲۸، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 ۷. تفتازانی، سعدالدین (۱۳۰۵ق) شرح المقاصد بی‌جا، مطبعة الحاج محرم افندی.
 ۸. جرجانی، میر شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، انتشارات شریف رضی.
 ۹. الجزیری، عبدالرحمن (۱۹۸۶م)، الفقه علی المذاهب الاربعه، الطبعة الاولى، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۱۰. جمعی از نویسندگان؛ «رساله ی الخلافة و سلطة الامة»؛ در الدولة و الخلافة فی الخطاب العربی، وجیه کوثرانی، ۱۹۹۴م.
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
 ۱۲. خنجی اصفهانی، فضل‌الله (۱۳۶۲ش)، سلوک الملوک، تهران، خوارزمی.
 ۱۳. رشیدرضا، محمد؛ «الخلافة أو الأمامة العظمی»، در الدولة و الخلافة فی الخطاب العربی؛

- وجیه کوثرانی، بیروت: دارالطلیعة، ۱۹۹۴م.
۱۴. سنهوری، عبدالرزاق احمد (۲۰۰۸م) فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبه امم شرقية، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقية.
۱۵. الشاوی، توفیق محمد؛ الشوري اعلي مراتب الديمقراطية؛ قاهره: دارالزهراء للاعلام العربي ۱۹۹۵م.
۱۶. الشاوی، توفیق محمد؛ فقه الحكومته الاسلاميه؛ بين السنه و الشيعة؛ قاهره: منشورات العصر الحديث، ۱۹۹۵م.
۱۷. الشاوی، توفیق محمد؛ فقه الشوري و الاستشاره، المنصوره؛ مصر، دارالوفاء، ۱۹۹۳م.
۱۸. صالحی، خادم حسین (۱۳۶۶ش)، بحث مفصل پیرامون مصلحت در فقه شیعه و اهل سنت، فصلنامه ارشاد، ۱۶ مهر.
۱۹. طبری، محمد بن جریر (۱۹۳۹م)، تاریخ الطبری، قاهره، مطبعة الاستقامة.
۲۰. عبدالرزاق، علی؛ الاسلام و اصول الحكم؛ بیروت: التكوين، الطبعة الاولى، ۲۰۰۵م.
۲۱. قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۴ش) سیاست و حکومت در قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. کدیور، محسن (۱۳۸۰ش)، نظریه‌های دولت در فقه شیعه تهران، تهران، نشر نی.
۲۳. کدیور، محسن (۱۳۷۶ش)، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی.
۲۴. کدیور، محسن (۱۳۷۹ش)، «تأملی در مساله ولایت فقیه» در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی، تهران، نشر نی.
۲۵. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، (۱۴۰۶ق)، الأحكام السلطانية، مكتب الأعلام الإسلامی.
۲۶. منتظری، حسینعلی (۱۳۶۷ش)، دراسات فی ولایت فقیه، ترجمه صلواتی، ج ۱، انتشارات کیهان.
۲۷. مهدوی کنی، محمدرضا؛ «دین و دموکراسی؛ گفتگو با آیت الله کنی»؛ در فصلنامه‌ی علوم سیاسی، بهار ۱۳۸۰ش.
۲۸. مودودی، ابوالاعلی؛ خلافت و ملوکیت؛ ترجمه ی خلیل احمد حامدی، تهران: بیان، ۱۴۰۵ق.

۲۹. نوری، محمد؛ نگارش‌ها و گرایش‌های سیاسی توفیق الشاوی؛ فصلنامه‌ی حکومت اسلامی، سال دوم، ش ۱، ۱۳۷۶ش.

۳۰. Carbonneau, Thomas E. (۱۹۸۷), "Transnational Law-Making: Assessing the Impact of the Vienna Convention and the Viability of Arbitral Adjudication", *Journal of International Dispute Resolution*, Vol. ۱,.

۳۱. Wessel, Ramses A. (۲۰۱۱), "Informal International Law-Making as a New Form of World Legislation", *International Organizations Law Review*, vol. ۸,.