

## مشروعیت حاکمیت از دیدگاه فقه اهل سنت\*

محمدرضا پیری  
دکتری مدرسی معارف  
محمد رضا کریمی‌والا  
عضو هیئت علمی دانشگاه قم

### چکیده

تئوری مشروعیت حاکم و راه انعقاد خلافت و امامت و استمرار آن، یکی از مباحث مهم در اندیشه سیاسی اهل سنت است، که با نگرشی جامعه‌شناختی و تاریخی و متأثر از حوادث بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) و عمل کرد خلفا و امرای مسلمانان، کوشیده است تا حکومت خلفای «راشدین»، «بنی‌امیه»، «عباسیان» و «عثمانی‌ها» را به رسمیت شناخته، آنان را زمامداران بر حق معرفی نماید و از محدوده مشروعیت خارج نسازد.

مشروعیت حاکمیت در اندیشه سیاسی اهل سنت بر سه مبنای استیلا، استخلاف و اجماع اهل حل و عقد استوار است. در دوران معاصر این پرسش مطرح است که اساساً این سه مبنا تا چه میزان به توده مردم اجازه می‌دهد که در استقرار حاکمیت دینی نقش ایفا نمایند؟ نگارندگان بعد از بررسی هر کدام از سه مبنای فوق‌الذکر، و رابطه آنها با حضور فعالانه مردم در انتخاب حاکم اسلامی، با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی و نقد این مبانی پرداخته است. با توجه به مبانی سه‌گانه فوق‌الذکر، نقش توده مردم در استقرار حاکمیت دینی لحاظ نشده است. **واژگان کلیدی:** حاکمیت دینی، مشروعیت، فقه اهل سنت، خلافت و امامت.

## مقدمه

رسول خدا(ص) یک دهه در مدینه حکومت کردند. بعد از رحلت آن حضرت، شکافی در جامعه اسلامی به وجود آمد که حاصل این دگرگونی سیاسی، تأسیس نهاد خلافت بعد از حکومت پیامبر اسلام بود. اهل سنت با تکیه به مبانی همچون استیلا، استخلاف و اجماع حل و عقد، به حکومت خلیفه مشروعیت بخشیدند و خلفای راشدین بر اساس این مبانی بیش از چهاردهه حکومت کردند. سپس بعد از شهادت امیرالمؤمنین(ع)، حکام اموی و عباسی و در نهایت عثمانی با اندیشه خلافت اسلامی بیش از ده قرن در بلاد اسلامی حکمرانی کرده‌اند.

فقه سیاسی اهل سنت تا قبل از نگارش کتاب‌های احکام‌السلطانیه، ساختار منسجمی نداشته و بیشتر بر اساس سلاطین شخصی حکومت‌ها، حکام اموی و برخی از خلفای عباسیان کشورهای اسلامی را مدیریت می‌کردند. سپس افرادی چون ماوردی و فراء، احکام‌السلطانیه را نگاشته و نظم نوینی که برگرفته از نظام دیوان‌سالاری ایرانیان بود، به فقه سیاسی اهل سنت بخشیدند. در ساختار احکام‌السلطانیه اهل سنت، انتخاب خلیفه بر اساس یکی از راه‌های استیلا، استخلاف و اجماع اهل حل و عقد مشروعیت می‌یابد. در دوران معاصر و با پررنگ شدن مسأله مردم‌سالاری، این سؤال مطرح می‌شود که رابطه نقش مردم در انتخاب حاکم با مبانی فقه سیاسی اهل سنت چیست؟ آیا مبانی فقهی نظریات مشروعیت، مورد خدشه است؟ تحقیق حاضر در پاسخ به این پرسه‌ها، سامان یافته است.

مشروعیت حاکمیت  
از دیدگاه فقه  
اهل سنت

## مبنای اول: نظریه استیلا و تغلب

از نگاه اهل سنت، یکی از منابع مشروعیت و عامل نصب حاکم، استفاده از سلاح با زور است و اگر کسی بتواند با اجبار بر دیگران غلبه یابد، خلیفه بر حق و حاکم اسلامی است و حکومت او - با بیعت از روی اکراه و یا حتی بدون بیعت از طرف عامه مسلمانان و یا موافقت اهل حل و عقد - از حقانیت برخوردار است و مردم مکلف به اطاعت از او هستند. طبق این مبنا، رأی مردم در انتخاب حاکم موضوعیت ندارد و بدون خواست مردم، حاکمی می‌تواند بر آنان حکومت مشروع داشته باشد. طرفداران این نظریه، با پذیرش اصل «الحق لمن غلب» و استناد به برخی احادیث، سیره صحابه، تابعین و تمسک به اجماع (نوی، ۱۳۹۲، ۱۲: ۲۲۹) و قواعدی چون «الضرورات تبيح المحظورات» و «قاعده لاضرر» (غزالی، بی تا، ۲: ۴۹۳) قدرت را مترادف با حقانیت می‌انگارند و با رد امامت کافر، تنها به ضرورت شرط اسلام برای حاکم اکتفا نموده‌اند، هر چند که عده‌ای از آنان بیعت مردم را در غیر موارد اضطرار ضروری دانسته‌اند (همان).

## الف) دیدگاه‌های فقهی مذاهب اهل سنت پیرامون نظریه استیلا

۱. **مالکی‌ها:** مالک بن انس (۱۷۹-۹۳هـ) امام مالکی‌ها، در گستره آموزه‌هایش به‌ویژه در اندیشه سیاسی از «ابن عمر» الگوگیری می‌کند. او بر این باور است که سیره و روش عبدالله بن عمر، در مجموع بر آن بود که طاعت هر استیلاگری را می‌پذیرفت و پشت هر فاتحی، اگرچه از خوارج باشد، نماز می‌خواند. سپس زکاتش را به او می‌پرداخت، اما حاضر نبود دست به سلاح برد (ذهبی، ۱۴۰۵، ۳: ۲۲۰؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ۳۱: ۱۹۱). بر این اساس، در عبارتی منقول از مالک تصریح شده که اجابت دعوت به جهاد از سوی والیان، در صورتی که جائز باشند، ساقط نمی‌شود و بر مسلمانان لازم است با دشمن بجنگند، چه والی آنان نیکوکار و چه فاجر باشد؛ اما برخلاف بسیاری دیگر از فقها، مالک این همکاری و اجابت را تنها در صورتی جایز می‌داند که ضرر دشمن بر اسلام عظیم‌تر از ضرر اعانت ظالم بر جور بوده باشد (ابن‌ازرق، ۱۳۹۷، ۲: ۵۱). در این راستا، دسوقی مالکی (متوفای ۲۳۰ق) می‌نویسد: «اطاعت امام متغلب واجب و تحقق شروط امامت در او لازم نیست؛ زیرا ملاک در پذیرش امامت امام غالب، دفع مفاسد و پذیرش ضرر کمتر است» (دسوقی، بی‌تا، ۴: ۲۹۸).

کمیته  
حکومت

سال سوم - شماره

پنجم - پاییز و  
زمستان ۱۳۹۸

۲. **شافعی‌ها:** محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰ق) از امامان چهارگانه اهل سنت با این که امامت را منحصر در قریش می‌داند؛ اما معتقد است که اگر تحقق امامت قریشی از راه بیعت امکان نداشت، امامت به غلبه و زور مشروع و مجاز است (علی‌احمد، ۱۹۸۵: ۳۲۸). او بر اساس نظریه انعقاد امامت از طریق غلبه و قدرت معتقد است هر کس با شمشیر به خلافت دست یابد و مردم پیرامون او مجتمع شوند، خلیفه خواهد بود (بیهقی، بی‌تا، ۱: ۴۴۹). به باور او، قیام در برابر خلیفه وقت جایز نیست و قتل شورش‌کننده واجب است، اما اگر فرد شورش‌کننده بر حاکم وقت پیروز شود و حاکمیت را بدست آورد، او مصداق اولوالامر و ولایتش مشروع است «من ولی الخلفه فاجتمع علیه الناس و رضوا به فهو خلیفه و من غلبهم بالسيف حتى صار خلیفه فهو خلیفه» (ابوزهره، بی‌تا: ۵۹).

ابوالحسن ماوردی (۴۵۰-۳۶۴ق) فقیه شافعی مذهب، نیز با استناد به روایتی از پیامبر (ص) که از طریق ابوهیره نقل شده است، از آمدن حاکمان نیک و فاجر در تاریخ و آینده اسلام خبر می‌دهد که وظیفه شرعی مسلمانان اطاعت از هر دو دسته از آنان است (ماوردی، ۱۳۶۲: ۴).

امام‌الحرمین جوینی شافعی (۴۷۸-۴۱۹) این مسئله را به تفصیل بررسی کرده و امامت متغلب را به شرط بیعت می‌پذیرد: «اگر متغلب فاقد شروط امامت بوده ولی توانایی و کفایت منصب امامت را

داشت و نیز در عصر او شخص واجد تمام صفات امامت در جامعه موجود نبود، چنانچه استقرار او نظم و رفاه را در پی داشته باشد، در این منصب تثبیت می‌گردد، هرچند اگر اهل حل و عقد با او بیعت نکنند؛ اما فاسق هیچ‌گاه امامتش منعقد نمی‌گردد، گرچه با قهر و غلبه بر منصب امامت دست یابد؛ مگر آن‌که ضرورت و اضطرار اقتضا کند او را در این منصب قبول نمایند» (جوینی، بی تا: ۲۳۸-۲۳۱).

به نظر ابو حامد محمد غزالی شافعی (۵۰۵-۴۵۰) تأکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زورمدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه از بین رفتن مصالح سیاسی از جمله نظم در جامعه می‌شود؛ 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 الشوكه فهو الامام» (غزالی، همان: ۱۲۴). وی که از تئوری پردازان اساسی این نظریه است، می‌گوید: «الحق لمن غلب و الحکم لمن غلب، نحن مع من غلب؛ حق با کسی است که غلبه کند و حکومت هم از آن اوست و ما هم با حاکم غالب هستیم» (همان: ۱۳۰).

به عقیده ابن جماعه شافعی (۷۳۳-۶۳۹) اگر جامعه بدون امام باشد و شخصی با شوکت و سپاه خویش بدون استخلاف و بیعت بر مردم غلبه یابد، اطاعتش لازم خواهد بود، گرچه فاسق و جاهل باشد؛ و چنانچه شخص دیگری بر این امام قاهر غلبه یابد، شخص دوم به خاطر مصلحت مسلمین امام شمرده خواهد شد (ابن جماعه، بی تا: ۹).

فضل الله ابن روزبهان خنجی شافعی (۹۲۷-۸۵۰) می‌نویسد: «طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت، استیلا است. علما گفته‌اند که چون امام وفات کند و شخصی متصدی امامت گردد، بدون بیعت و بی آن‌که کسی او را خلیفه ساخته باشد و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد گردد. آن شخص خواه قریشی باشد خواه نه خواه عرب باشد یا عجم یا ترک، خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل و اگرچه آن مستولی بدین فعل عاصی می‌گردد و چون به واسطه سطوت و استیلا جای امام گرفته، او را سلطان گویند و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد» (خنجی، ۱۳۶۲: ۸۲).

أبوزکریا یحیی بن شرف النووی شافعی، خروج علیه حاکم اسلامی عادل باشد یا فاجر- را به صورت اجماعی حرام دانسته است؛ «وَأَمَّا الْخُرُوجُ عَلَيْهِمْ - یعنی الخلفاء - وَقِتَالُهُمْ، فَحَرَامٌ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنْ كَانُوا فَسِقَةً ظَالِمِينَ وَأَجْمَعَ أَهْلُ السُّنَّةِ [عَلَى] أَنَّهُ لَا يَنْعَزِلُ السُّلْطَانُ بِالْفَسْقِ» (نووی، همان، ، ۱۲: ۲۲۹).

۳. **حنبل‌ها:** احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۴ ق)، رئیس حنابله معتقد است 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، بدعت‌گری است که بر غیر سنت و طریق مسلمانی گام برداشته است. گوش دادن و اطاعت از ائمه و امیرمؤمنان، 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 امیرالمومنین نامیده می شود، واجب و لازم است (علی احمد، همان: ۳۵۰). او معتقد بود: «اگر کسی با شمشیر، خلیفه و امیرالمؤمنین نامیده شد، بر کسی که ایمان به خدا و آخرت دارد جایز نیست بخوابد و او را امام نداند» (ابویعلی، ۱۳۶۲: ۲۳).

#### کمیته حکومت

سال سوم - شماره  
پنجم - پاییز و  
زمستان ۱۳۹۸

بیشتر فقیهان حنبلی، به تبع احمد بن حنبل، استیلا را همچون یک واقعیت در نصب امام و حاکم پذیرفته‌اند. قاضی ابویعلی (۴۵۸-۳۸۰ ق) استیلا یا غلبه به شمشیر را روشی برای انعقاد امامت و مشروعیت حاکم می‌داند و به سخنان احمد بن حنبل استناد می‌کند. (علی احمد، همان: ۳۵۰). وی با توجه به تاریخ اسلام و پذیرش وضعیت اجتماعی و سیاسی موجود، فقدان برخی ویژگی‌ها چون علم، عدالت و برتری را پذیرفته، افرادی چون معتصم و متوکل را امیرمؤمنان می‌نامد و معارضه با آنان را روا نمی‌داند. او در مورد متوکل می‌نویسد «به همین سان متوکل امیرمؤمنان خوانده می‌شود، در حالی که نه او اهل علم بود و نه در زمانه و عصر خویش برتر و داری فضیلت بیشتر» (ابویعلی، همان: ۲۴). در نظر او «جرح در عدالت» یا فسق مانع ادامه امامت امام نمی‌شود، خواه این جرح یا فسق متعلق به افعال باشد یا به اعتقادات و باورها (همان: ۲۵).

عبدالله بن قدامة حنبلی (۶۲۰-۵۴۰ ق) در «المغنی فی شرح مختصر الحرقی»، در تجویز حکومت و امامت با قهر و غلبه می‌نویسد: «اگر شخصی بر امام خروج کرد و به وسیله زور و شمشیر بر مردم غالب شد تا این‌که همه به او اقرار کردند و اطاعتش را اذعان نمودند و از او پیروی کردند، او امام خواهد شد و جنگ با وی و خروج علیه او حرام می‌شود؛ زیرا عبدالمک بن مروان بر ابن زبیر خروج کرد و او را کشت و بر بلاد و اهل آن مستولی شد تا جایی که آن‌ها از روی میل یا به زور مجبور به بیعت با او شدند و امامی شد که خروج و جنگ با او حرام است» (ابن قدامة، ۱۹۲۹، ۱: ۵۲).

ابن تیمیه حرانی (۷۲۸-۶۶۱) نیز چون بسیاری از حنابله، مدعی است: «کسی که بر امر خلافت و سیاست مردم به سبب اطاعت مردم از او و یا با زور و قهر استیلا یابد، او سلطانی است که اطاعت از او مادامی که به اطاعت خدا امر کند واجب است» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ۱: ۵۲۸). وی در عین حال، قیام امام حسین (ع) را بر نمی‌تابد: «ولم یکن فی الخروج لا مصلحة دین ولا مصلحة دنیا» و این رأی را مستند به دستور پیامبر (ص) می‌نماید «وهذا کله مما یبین أن ما أمر به النبی (ص) من الصبر علی جور الأئمة و ترک قتالهم والخروج علیهم هو أصلح الأمور للعباد فی المعاش والمعاد وأن من خالف ذلك متعمداً أو مخطئاً لم یحصل بفعله صلاح بل فساد» (همان، ۴: ۵۳۰). این در حالی است که امام حسین (ع) وقتی با لشکریان حر بن یزید ریاحی برخورد کردند، بعد از حمد و ثنای الهی فرمودند «یا ایها الناس إن رسول الله قال من رأى سلطاناً جائراً، مستحلاً لحرم الله، ناکساً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله، یعمل فی عباد الله بالإثم والعدوان، فلم یغیر علیه بفعل ولا قول، کان حقاً علی الله أن یدخله مدخله، ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشیطان و ترکوا طاعة الرحمان، أظهروا الفساد و عطلوا الحدود و أحلوا حرام الله و حرّموا حلاله و أنا أحق من غیر» (طبری، ۱۳۸۷، ۴: ۳۰۴؛ ابن اثیر، ۱۴۱۷، ۴: ۴۸).

مشروعیت حاکمیت  
از دیدگاه فقه  
اهل سنت

لالکائی در کتاب السنه، فصلی را به عقاید اهل سنت اختصاص داده است؛ از جمله عقاید آنان، «وجوب فرمان برداری و اطاعت از حاکمان، چه درستکار و چه فاجر است». وی به نقل از بخاری می‌نویسد: «در طول چهل و شش سال، بیش از هزار تن از دانشمندان اهل حجاز، مکه، مدینه، کوفه، بصره، واسط، بغداد، شام و مصر را به کرات از نزدیک دیده‌ام و آنان را درک نموده‌ام و همگی بر این عقیده بودند» (أصفی، بی تا، ۱: ۷۲).

از مجموع اقوال علمای مذاهب مالکی، شافعی و حنبلی روشن شد که علیرغم اختلافات ظاهری، حکومت مبتنی بر زور و استیلا را پذیرفته و طرفدار نصب امام به وسیله قهر و غلبه بوده و پس از استقرار متغلب در منصب امامت، هرگونه خروج علیه او را ممنوع و اطاعت از او را واجب شمرده‌اند.

**۴. حنفی‌ها:** اندیشه فقهی ابوحنیفه در مسأله خروج علیه حاکم اسلامی با بقیه امامان مذاهب اسلامی متفاوت است. او با ادعای فقیهان سایر مذاهب اهل سنت درباره حرمت خروج علیه حاکم ستمگر، مخالفت نموده است. ابوبکر الجصاص در کتاب احکام القرآن می‌نویسد: ابوحنیفه بر این عقیده بود باید با ستمگران و پیشوایان ظالم پیکار و مبارزه کرد و بر این عقیده مشهور بود، در احوالات او می‌گویند: در همه حال او را تحمل می‌کردیم تا آن‌که نظر به پیکار با ستمگران داد که دیگر آن را تحمل نکردیم. او

معتقد بود امر به معروف و نهی از منکر، با زبان واجب است و اگر طرف مقابل از راه خود بازنگشت، با شمشیر امر به معروف و نهی از منکر کنید؛ روزی ابراهیم صائغ - از فقهای خراسان و راویان اخبار - از ابوحنیفه در خصوص امر به معروف و نهی از منکر پرسید، ابوحنیفه پاسخ داد: واجب است؛ و برای او حدیثی از عکرمه از ابن عباس آورد که پیامبر اسلام فرمودند: «برترین شهیدان حمزه بن عبدالمطلب است و کسی در راه امر به معروف و نهی از منکر پیشوای ستمگری کشته شود» (جصاص، ۱۴۱۵، ۱: ۸۸). همچنین ابوحنیفه از قیام زید بن علی علیه خلیفه اموی حمایت کرد و به این قیام کمک مالی نمود و به صورت سری فتوی به وجوب یاری او و حضور در رکابش را می داد (قرطبی، ۱۳۸۴، ۱: ۸۱).

با این که ابوحنیفه در مقابل حکومت‌های ظلم ایستادگی نموده است، اما بعد از او بسیاری از فقیهان حنفی مذهب برخلافش عمل کرده و بسان فقهای باقی مذاهب اهل سنت درباره حمایت از حاکم اسلامی و حرمت خروج علیه حاکم فتوا داده‌اند. تفتازانی (۷۹۲-۷۲۲ق) که او را حنفی مذهب دانسته‌اند، معتقد است: «هرگاه امام بمیرد و کسی که جامع شرایط امامت است بدون بیعت و جانشینی، متصدی مقام امامت گردد و با زور و شوکت بر مردم غلبه یابد، خلافت برای او منعقد می شود و اظهر این است که اگر او فاسق یا جاهل باشد نیز چنین خواهد بود و او فقط در عمل خود گناهکار است و اطاعت امام، چه عادل باشد و چه جائز، واجب است تا زمانی که با حکم شرع مخالفت نکند» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۵: ۲۳۳). تفتازانی در توجیه تصدی منصب امامت متغلبی که فاقد شروط امامت است به قاعده «الضرورات تبيح المحذورات» تمسک کرده است (همان: ۲۴۵).

ابوالقاسم سمرقندی حنفی (۱۵۰۱-۹۰۷) می‌نویسد: «مسئله هفتم آن است که از پس هر امیر، جابر باشد یا عادل، نماز روا باشد، زیرا طاعت داشتن سلطان، فریضه‌ای است و ترک وی عاصی شدن و معصیت است و بدعت و هر که سلطان را طاعت ندارد آن هوادار باشد، زیرا که حق تعالی فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». رسول الله (ص) فرمود که دعای بد کردن مر امیران را بدعت است. گفت: یا رب امیران را نیک گردان و جاهلان و بر ایشان مسلط مگردان... و باید که چون رضیای نباشی که ایشان بر سلطان بیرون آیند و شمشیر کشند؛ و به هیچ وجه بر سلطان عاصی نباید شد. اگر عدل کند مزد و ثواب یابد؛ و اگر ظلم کند، بزه و عذاب آن را بکشد... به همه وجهها سلطان را طاعت باید داشت و هر که سلطان را طاعت ندارد آن از خوارج باشد» (سمرقندی، ۱۳۴۸: ۴۰).

تا این‌جا به اثبات رسید بسیاری از فقیهان اهل سنت به استثنای ابوحنیفه، معتقدند که خروج علیه سلطان ظالم حرام است. بر این اساس در حقیقت نقش مردم در چنین حکومتی کم‌رنگ است و اساساً مردم آن سرزمین نمی‌توانند در آینده سیاسی کشور خود تأثیرگذار باشند. بلکه باید وضع موجود را تحمل نمایند و حق اعتراض به حاکمیت خود را ندارند.

### ب) نقد و بررسی

نظریه تغلب، در بخش اعظم تاریخ بشری، بنیادی برای توجیه دیکتاتوری و حکومت‌های مبتنی بر زور و سرکوب و تحمیل است تا با معیار قدرت افزون‌تر و بی‌آن‌که برای مردم و حق رأی آن‌ها ارزشی قائل شود، ادله‌هایی برای جاهت و مشروعیت اقتدار مطلق و بی‌قید و شرط زورمداران فراهم سازد.

در اندیشه سیاسی غرب، هابز انگلیسی از طرفداران این نظریه است. وی با این توجیه که انسان‌ها به طور طبیعی درنده‌خو و گرگ صفت اند و اگر به طبع خود واگذار شوند به جان هم افتاده، دمار از روزگار یکدیگر برمی‌آورند و بدین‌سان هرگز جامعه مطلوبی پدیدار نخواهد شد؛ باید قدرت مافوقی وجود داشته باشد تا مردم را ضبط و مهار کند. پس کسانی که نسبت به عامه مردم، از قدرت بیشتری برخوردارند صلاحیت حکومت بر مردم را دارند؛ زیرا اینها می‌توانند از ظلم و تعدی آدیان به همدیگر جلوگیری کنند. چنین تفکری مفهومی جز این ندارد که کسی که نسبت به دیگران از درندگی و توحش بیشتری برخوردار است و تمایلی به هیچ معیار اخلاقی و الگوهای وحیانی ندارد؛ لایق‌ترین افراد در حاکم بودن باشد.

پیشتر اشاره شد که در اندیشه فقه سیاسی اهل سنت، نظریه تغلب و حکومت مبتنی بر زور، یکی از راه‌های مشروعیت حکومت است، نه حقانیت آن! تا 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 شود. در ادامه به نقد ادله‌های این مبنا خواهیم پرداخت.

**۱. نقد استناد به روایات:** در استدلال به این نظریه به احادیثی استناد می‌شود: بخاری در صحیح خویش از ابن عباس و او از پیامبر نقل کرده است: هرکسی به هر جهتی از امیرش ناخشنود شود باید صبر پیشه کند، زیرا کسی که از اطاعت سلطان اندکی خارج شود، مرگش مرگ جاهلی خواهد بود (بخاری، ۱۴۲۲، ۸: ۸۷). بر این اساس، اگر حاکمی از طریق ظلم و غلبه منصب خلافت را به



دست آورد و مردم از امامت او ناخشنود باشند، لازم است صبر پیشه کنند و نزاع با او در حکومت و سلطنتش روا نخواهد بود.

مسلم در صحیح خود از ابوهریره و او از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده است «هرکسی از اطاعت حاکم و جماعت مسلمین خارج شود و در این حال بمیرد، مرگ او مرگ جاهلی خواهد بود» (نیشابوری، بی تا، ۶: ۲۱). با توجه به این حدیث نیز خروج بر حاکم روا نیست، گرچه به قهر و غلبه حکومت را از آن خود نموده باشد.

با توجه به این که جمهور اهل سنت، احادیث صحیح بخاری و صحیح مسلم را از جهت سندی خالی از مناقشه و اشکال می دانند و وجود هر حدیث مجعولی را از جهت سندی در این دو کتاب منکر شده اند، به نقد متنی آن پرداخته و با توجه به مبنای عرضه روایات به عقل و قرآن، این دسته از احادیث را مورد تحلیل و بررسی قرار قرار می گیرد.

بی شک عرضه احادیث به قرآن یکی از راه های کشف حدیث سره از ناسره است؛ آن دسته از روایاتی که محتوایشان با آیات الهی ناسازگار باشد، طبق مبانی روایی اهل سنت، ضعف آن روایات اثبات می گردد و بایستی از عمل به آن احادیث اجتناب شود، روایاتی همچون: «قال رسول الله (ص) الا ان رحی الاسلام دائره. قيل: فكيف نضع يا رسول الله؟ قال: اعرضوا حدیثی علی الكتاب فما وافقه فهو منی و انا قلته»؛ «پیامبر فرمود: آگاه باشید که اسلام همواره برقرار و در جریان است. گفتند: (در غیاب شما) چه باید کرد؟ فرمود: حدیث [منسوب به] مرا بر قرآن عرضه کنید، آنچه موافق آن بود از من است و من آن را گفته ام» (سیوطی، بی تا، ۱: ۱۷۴). قال: قال رسول الله (ص) «انها تكون بعدی رواة عنی الحدیث، فأعرضوا حدیثهم علی القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به و ما لم یوافق القرآن فلا تأخذوا به»؛ «به راستی که پس از من روایانی از من نقل حدیث می کنند. حدیث آنان را بر قرآن عرضه بدارید، آنچه با قرآن سازگار بود بپذیرید و آنچه با قرآن ناسازگار نبود نپذیرید» (هروی، ۱۴۱۸، ۴: ۱۶۴؛ ابن عساکر، همان، ۵۵: ۷۷).

با رجوع به قرآن قرآن کریم روشن می شود که این نظریه، تداعی گر منطق علو و استکباری فرعون است که می گفت: «قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى»؛ «امروز رستگاری از آن کسی است که برتری خود را اثبات کند!» (طه: ۶۴) امثال فرعون و نمرود با چنین منطقی، ادعای خدایی کردند: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴) و خود را قیم بندگان خدا دانسته به خود حق دادند که مردم را حقیر و برده خود

نمایند: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ» (زخرف: ۵۴) و به ناحق و بر خلاف اصول فطری، عقلی و دینی بر مردم حکمرانند و هر کسی را که بخواهند بکشند و هر کس را که بخواهند به بردگی بگیرند.

خداوند متعال در قرآن کریم در غضب و نکوهش به چنین منطقی می فرماید: «وَاسْتَكْبَرُوا هُوَ وَجُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ» (فرعون و لشکریانش بدون حق در زمین استکبار کردند و پنداشتند بسوی ما بازگردانده نمی شوند!) (قصص: ۳۹) بدین روی، خطاب به حضرت موسی (ع) می فرماید: «اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۲۴) و در آیه دیگر می فرماید: «وَلَقَدْ تَجَنَّبْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ» «ما بنی اسرائیل را از عذاب ذلت بار رهایی بخشیدیم؛ از فرعون که مردی متکبر و از اسرافکاران بود!» (دخان: ۳۱-۳۰) و البته سنت الهی بر نابودی زور مداران و ظلم پیشگان است: «فَقَطَّعَ دَائِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ و (به این ترتیب)، دنباله (زندگی) جمعیتی که ستم کرده بودند، قطع شد؛ و ستایش مخصوص خداوند، پروردگار جهانیان است» (انعام: ۴۵). در پایان این آیه شریفه خداوند جمله (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) را می گوید و این نشانه آن است که قطع ریشه ظلم و فساد و نابود شدن نسل ستمگران به قدری اهمیت دارد که جای شکر و سپاس است.

بنابراین اگر کتاب خدا، ملاکی برای شناختن صحت تفکرات و احادیث نقل شده قلمداد گردد، به وضوح روشن می شود که اندیشه تغلب و حاکمیت با معیار قهر و غلبه از منطبق قرآن محکوم است و موضع دین مبین اسلام حرمت اطاعت از سلاطین جابر و فاسق و عدم تکیه و اعتماد به حاکمیت آن هاست: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» «و بر ظالمان تکیه ننمایید، که موجب می شود آتش شما را فرا گیرد؛ و در آن حال، هیچ ولی و سرپرستی جز خدا نخواهید داشت؛ و یاری نمی شوید!» (هود: ۱۱۳) این آیه شریفه، یکی از اساسی ترین برنامه های اجتماعی، سیاسی، نظامی و عقیدتی را بیان می کند و آن نهی از تکیه و اعتماد بر ظالمان است. تکیه بر ظالمان از طرفی باعث تقویت آن ها می شود و تقویت آن ها موجب گسترش فساد و تباهی در جامعه می گردد و از طرفی دیگر در فرهنگ فکری جامعه به تدریج اثر می گذارد و زشتی ظلم و گناه را از میان می برد و مردم را به ستم کردن و ستمگر بودن تشویق می کند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۷، ۹: ۲۵۹). قرآن کریم در آیه شریفه دیگر می فرماید: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ؛ و فرمان مسرفان را اطاعت نکنید! همان ها که در زمین فساد می کنند و اصلاح نمی کنند!» (شعراء/ ۱۵۱) بر اساس همین آموزه قرآن کریم، امیرمؤمنان علی (علیه السلام) بر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر

در مقابل سلطان ظالم و ستمگر تأکید می نمایند: «لَا تَرْتَكُوا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَيُؤْتَىٰ عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ ثُمَّ تَدْعُونَ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ» (نهج البلاغه، نامه ۴۷). غزالی از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل می کند که فرمودند: «أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله على ذلك فذلك الشهيد منزله في الجنة بين حمزة وجعفر» (غزالی، همان، ۲: ۳۱۱). و در حدیث دیگر نقل می کند که از نبی اکرم (ص) سؤال شد: «أى الشهداء أكرم على الله عز وجل؟» حضرت فرمودند: «رجل قام إلى والٍ جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله، فإن لم يقتله فإن القلم لا يجرى عليه بعد ذلك وإن عاش ما عاش» (همان: ۳۱۰). یعنی بعد از امر به معروف و نهی از منکر او، دیگر گناهی در حق او نوشته نمی شود؛ اما شگفتی آنجاست که خود وی به نحوی مدافع نظریه تغلب است. به هر حال استیلاى حاکم فاسق و ستمگر نه تنها منشأ مشروعیت حکومت وی نیست، بلکه منشأ جواز و حتی وجوب مبارزه و مقاومت در برابر وی می باشد و کسانی که در این راه جان می بازند به فیض شهادت می رسند.

## گفتار حکومت

در مجموع احادیث صحیح بخاری و صحیح مسلم در تأیید مبنای اول مشروعیت حاکمیت، با نص آیات قرآن معارض است؛ بر این اساس این احادیث از حجیت ساقط می شود و ادله روایی سال سوم- شماره پنجم- پاییز و زمستان ۱۳۹۸

**۲. نقد استناد به قاعده «لاضرر»:** برخی علمای اهل سنت در توجیه نظریه تغلب، به قاعده «لاضرر» تمسک کرده اند (غزالی، همان: ۴۹۳). قاعده «لاضرر» از قواعد اساسی و بنیادینی است که در بیش تر ابواب فقهی، از عبادات تا معاملات مورد استناد قرار می گیرد و از روایت متواتر رسول مکرم اسلام (صلی الله و علیه و آله) اخذ شده است که فرمودند: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام؛ در دین اسلام نه می شود به خود ضرر زد و نه به دیگران». مفاد این فرمایش اختصاصی به ضرر شخصی ندارد و در روابط اجتماعی مردم هر گونه اقدام زیانکارانه مورد امضای شرع مقدس نمی باشد.

بر اساس همین قاعده، غزالی معتقد است که اعتراض در برابر ظلم مشروط به متفی بودن ضرر است و در برابر حکام و سلاطین جائر فقط تبیین علمی و موعظه جایز است و اقدام خشونت آمیز و قیام با سیف، به طور کلی حرام است؛ زیرا به مفسد بیشتری می انجامد (غزالی، همان).

این موضع در فضای فکری برخی عالمان شیعی نیز رسوخ نموده است، چنانچه از کلمات فیض کاشانی نیز مشاهده می شود که وی نه تنها اقدام خشونت آمیز علیه حاکم ستمگر را محکوم

کرده است، بلکه کلام تند علیه او را هم مجاز ندانسته و از سخن درشت گفتن با سلطان که شخص را با خطر مواجه می‌سازد، منع کرده است (فیض، ۱۴۱۷، ۴: ۱۱۲). وی به روایت یحیی الطویل از امام صادق(ع) اشاره می‌کند که ارباب قدرت از شمول امر به معروف و نهی از منکر استثنا شده‌اند و این وظیفه فقط برای موعظه مؤمنان و تعلیم جاهلان قرار داده شده است: «إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَنْعِظُ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا» (حر عاملی، بی تا، ۱۶: ۱۲۷). به این مضمون فرمایش دیگری از حضرت صادق(ع) در روایت مفصل بن یزید است که فرمودند: «يَا مُضَلُّ، مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطَانٍ جَائِرٍ، فَاصَابَتْهُ بَلِيَّةٌ، لَمْ يُوجَرْ عَلَيْهَا، وَ لَمْ يُرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَيْهَا؛ اَي مُضَلُّ! هِرْكَسٌ مُتَعَرِّضٌ لِسُلْطَانٍ جَائِرٍ شَوْدُ وَ دَر نَتِيجَه گِرْفَتَار گِرْدَد، پاداشی نخواهد داشت و صبر و تحمل بر آن را هم به دست نخواهد آورد» (همان: ۱۲۸).

مبنای مرحوم فیض کاشانی قابل پذیرش نیست. چه اینکه این روایات، با دو دسته ادله متعارض است، دسته اول آیات بسیاری بر مبارزه مستقیم و غیر مستقیم مومنان با ظالمان و حکومت‌های ظلم و جور دلالت می‌کند (شعراء: ۱۵۱، هود: ۱۱۳، انعام: ۴۵ و طه: ۲۴) که مسلماً در این مبارزه ضررهایی بر مومنان وارد می‌گردد. ولی این ضرر در برابر مقابله به مستکبر و ظالم، مصداق تمسک به اهم در مقابل مهم است؛ و اهم در این آیات مبارزه با ظالمان و حفظ کیان دین شمرده شده است؛ دسته دوم ادله نیز بر فضای تقیه‌ای زمان امامان معصوم دلالت می‌کند، خلفای اموی و عباسی همیشه در صدد محدود کردن یا مبارزه با قیام‌های شیعه بوده‌اند، بر این اساس طبیعی است که امامان معصوم(ع) برای نجات جان شیعیان روایاتی به صورت تقیه‌ای صادر نمایند تا برداشت حاکمان از این روایات این باشد که نباید جلوی سلطان علم مخالفت برافراشت، در نتیجه با این روایات بهانه‌ها برای سرکوبی شیعیان از حکام گرفته شود؛ طرفه این که این روایات موافق با مبانی فقهی فقیهان اهل سنت است، چنانچه گذشت بسیاری از فقیهان اهل سنت مجوز خروجی علیه حاکم جور را نداده‌اند و این چند روایات شیعه با مشرب فقه سیاسی اهل سنت صادر شده است که این خود بر تقیه‌ای بودن روایات شیعه گواهی می‌دهد، برداشت تاریخی برخی از علمای اهل سنت درباره شیعه نیز این بوده است که آنان فضای فکری شیعه را مبارزه‌گر علیه حاکمیت می‌دانسته‌اند، همانگونه که در السواد الأعظم چنین آورده شده است: «مسئله هفتم آن است که از پس هر امیر، جابر باشد یا عادل، نماز روا باشد، زیرا طاعت داشتن سلطان، فریضه‌ای است و ترک وی عاصی شدن و معصیت است و بدعت و هر که سلطان را طاعت ندارد آن

مشروعیت حاکمیت  
از دیدگاه فقه  
اهل سنت

هوادر باشد، زیرا که حق تعالی فرموده در کتاب خود که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». رسول اکرم (ص) گفت که دعای بد کردن مر امیران را بدعت است. گفت: یا رب امیران را نیک گردان و جاهلان و بر ایشان مسلط مگردان... و باید که چون ررضیان نباشی که ایشان بر سلطان بیرون آیند و شمشیر کشند؛ و به هیچ وجه بر سلطان عاصی نباید شد. اگر عدل کند مزد و ثواب یابد؛ و اگر ظلم کند، بزه و عذاب آن را بکشد... به همه وجهها سلطان را طاعت باید داشت و هر که سلطان را طاعت ندارد آن از خوارج باشد» (سمرقندی، همان: ۴۰-۴۲).

در مجموع نمی توان از قاعده لاضرر برداشتی که مرحوم فیض کاشانی را تأیید نمود، بلکه باید روایات لاضرر را به گونه دگر نگریت، سؤال مهم در برابر این موضع آن است که آیا شرط عدم ضرر، مطلق است یا اگر با استقبال از خطر، از ضرر و مفسده بزرگ تری می توان جلوگیری کرد، تحمل مصائب کوچکتر لازم است؟ برخی فقهای بزرگ امامیه، تحمل ضرر و زیان مالی و حتی جانی را برای حفظ کیان اسلام و مقابله با منکرات مهمی از قبیل آسیب دیدن اساس دین واجب دانسته اند (امام خمینی، ۱۴۲۶، ۱: ۴۴۹؛ خوئی، بی تا، ۱: ۳۵۲؛ الظالمی، ۱۹۷۹: ۲۴). بر این اساس طبق مبنای بسیاری از فقیهان امامیه نمی توان به صرف تمسک به قاعده لاضرر هر نوع حکومتی را پذیرفت بلکه در تراحم ضررها باید ضرر اهم دفع شود و در حاکمیت جور ضرر اهم، نفس حاکم ظلم است که کیان اسلام را نابود می کند، در این جا مؤمنان باید علیه این حاکم ایستادگی نمایند ولو این ایستادگی منجر به ضرر مالی یا بدنی گردد.

این در حالی است که علمای اهل سنت با تمسک به این قاعده استدلال می کنند که قاعده «لاضرر» حکم تحریم اعتماد به ظالم و وجوب مقاومت را رفع می کند؛ زیرا مبارزه و مقاومت سبب اضرار به مؤمن است. پس قاعده «لاضرر»، حکم حرمت را از اطلاق آیه شریفه «وَلَا تَرْكُؤُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود: ۱۱۳) و همچنین نهی از طاعت مسرفین در آیه شریفه «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ» (شعراء: ۱۵۱) را رفع می کند؛ زیرا بدون شک این قاعده بر اطلاقات احکام اولیه حکومت دارد. بدین معنا که محمول این اطلاقات را به موردی که ضرری نباشد مضیق و مقید می سازد؛ اما اگر ضرری در میان باشد حکم به موجب دلیل این قاعده رفع می شود. چنان که حکم وجوب نماز و وضو در اطلاقات نماز و وضو و روزه به مقتضای این قاعده در حالات ضرری دفع می شود.

بنابر متن استدلال، نهایتاً قاعده لاضرر رافع حکم است و بیشتر از این نمی توان استدلال کرد که حکم و جوب از موضوع مخالفت با حاکم ستمگر متغلب و نهی از منکر و مقاومت در برابر گروه ظالم مسلط بر نظام، رفع می شود؛ اما این دلیل هرگز برای نظامی که به طور ظالمانه و با قهر و غلبه به وجود آمده اثبات مشروعیت نمی کند؛ بنابراین قاعده لاضرر در حالت ضعف ملت فقط رافع و جوب مبارزه با حاکم ظالم و زورگوست نه واضع و منشأ مشروعیت آن. (آصفی، همان: ۱۴۲). اگر با دقت به حدیث سمره بن جندب نگریسته شود، برداشت متفاوتی از قرائت اهل سنت در مشروعیت بخشی حاکمیت جور با تکیه بر این قاعده قابل ارائه است؛ زیرا پیامبر اسلام در داستان درخت سمره بن جندب دستور به قلع آن درخت تا جلوی هرج و مرج در جامعه اسلامی گرفته شود، اگر شخص ظالمی در رأس جامعه اسلامی قرار بگیرد که این منجر به نابودی اصل اسلام گردد، دیگر قاعده لاضرر موضوعیت ندارد، در این جا حفظ اصل اسلام و مبارزه با حاکم جور محوریت دارد، گرچه در ابتدای این مبارزه ممکن است هرج و مرجی بوجود آید ولی ضرر نابودی اسلام از ضرر هرج و مرج بیشتر است، با این نگرش، این روایات را باید با فضای صدور حضور حاکمیت معصومان سنجد که حضور ظلم و جور در رأس حاکمیت متفی است، در این جا کسی حق ندارد هرج و مرج در جامعه به وجود آورد تا این هرج و مرج باعث ضرر با آحاد مسلمانان گردد، اما در زمانی که اصل اسلام در خطر باشد حفظ اسلام- با هر روش مبارزاتی- مقدم بر ضرر بر مسلمانان است؛ در مجموع علاوه بر این که «قاعده لاضرر» مشروعیت هر حاکمیتی را تصحیح نمی کند بلکه خود نوعی بر مبارزه در مقابل ستمگران دلالت دارد که آنان منشأ ضرر در جامعه اسلامی هستند.

**۳. نقد استناد به قاعده «الضرورات تبيح المحظورات»:** برخی دیگر از عالمان اهل سنت به قاعده «الضرورات تبيح المحظورات» تمسک نموده و معتقدند تصدی منصب امامت توسط حاکم فاقد شرایط امامت و رهبری، محظوری است که با حکم به اباحه آن، امامت حاکم متغلب و تصدی منصب امامت توسط او روا می شود و آن گاه با استدلال به قاعده «کلّ حرامٍ مُضْطَرٌّ اليه حلالٌ» از حکم اولی منع حکومت امام فاقد شروط، دست کشیده و رهبری فرد فاقد شرایط امامت را مجاز شمرده اند.

این استدلال، اما مخدوش است زیرا اولاً: اعتقاد به مشروعیت امامت حاکم متغلب با تمسک به این قاعده ممنوع است، چون چنین اعتقادی خارج از مقتضای ضرورت است. ثانیاً: ملاک اباحه محرمات و محظورات، وجود اضطرار و ضرورت است؛ همانند خوردن مردار در حالت گرسنگی

که انسان مشرف به مرگ باشد؛ اما برخی محرمات در هیچ شرایطی و با هیچ ضرورتی مجاز نمی شوند، همانند نابودی دین، قتل نفس محترمه یا تعدی و غصب اموال مردم. براین اساس با فراهم شدن شرایط قیام و اطمینان از امامت واجد صلاحیت، ضرورت صبر در برابر متغلب مرتفع می شود. در مسأله مورد بحث به صرف اعتماد به این قاعده، خود باعث می شود، در رأس جامعه اسلامی افرادی قرار بگیرند که اصل اسلام به خطر بیفتد، بر این اساس حفظ اسلام حکومت بر قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» خواهد داشت و این قاعده از استناد خارج خود شد.

**۴. نقد استناد به عمل صحابه:** برخی فقها و علمای اهل سنت در ارائه نظریات و فتاوی خود در خصوص مشروع دانستن استیلا و حکومت تغلیبه، به عمل صحابه استناد جسته اند. به عنوان نمونه از قول احمد 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 آورده که عبدالله بن عمر در زمان جنگ حرّه در مدینه نماز جماعت برگزار کرد و گفت: «نحن مع من غلب» (ابویعلی، همان: ۲۴).

در حالی که می دانیم هیچ یک از اهل سنت قائل به عصمت صحابه و تابعین نیستند، بنابراین تمامیت قول و عمل صحابی متوقف است بر این که خلاف نص قرآنی و نبوی و معارض با قول و عمل صحابی دیگر نباشد؛ اما تعارض کردار و گفتار برخی صحابه با نصوص قرآنی قطعی است. علاوه بر این که برخی از صحابه و تابعین، زور و سرکوب را برای تحقق حکومت حاکم نپذیرفته اند؛ چنان که عبدالرحمن بن اشعث و انس بن مالک و جمعی از تابعین، چون حسن بصری، سعید بن جبیر و ابن ابی لیلی، حکومت عبدالملک بن مروان را برناتافتند. همچنین در روایتی از ابوهریره نقل شده است که: رسول خدا (ص) نهی فرمود از این که مردی امامت قومی را بدون اجازه و رضایت آن ها بر عهده گیرد (شوکانی، ۱۹۷۳، ۳: ۱۹۵). هرچند این روایت در مورد امامت جماعت است اما می توان آن را به طریق اولویت به رهبری جامعه نیز تعمیم دهیم؛ و هیشمی نیز در مجمع الزوائد از ابو عبیده جراح آورده است که او گفت: به رسول خدا (ص) عرض کردم: «مرتبه کدام یک از شهدا بالاتر است؟» و ایشان فرمودند: «مردی که در مقابل امام جائز و ظالم بایستد و او را امر به معروف و نهی از منکر کند و در این راه کشته شود» (هیشمی، ۱۴۲، ۷: ۲۷۲). این حدیث به صراحت بیانگر لزوم مقابله با سلطان ظالم و جائز و تحمل خطرات

ناشی از آن است؛ بنابراین استناد به گفتار و کردار صحابه نیز برای اثبات نظریه قهر و غلبه ناتمام و با احادیث نبوی و قول و فعل برخی دیگر از صحابه و تابعان در تهاافت است.

مطلب دیگر در نقد نظریه تغلب مخالف بودن آن با قاعده «عدم نفوذ» است که مطابق آن، غیر از خدا احدی بر دیگری تسلط ندارد؛ زیرا همه در مخلوقیت و عبودیت مساوی هستند و هیچ بنده ای بر بنده دیگری که مساوی با اوست تسلط ندارد. امام خمینی (ره) در تبیین این قاعده در کتاب «اجتهاد و تقلید» می فرماید: اصل این است که حکم انسانی بر انسان دیگر - قضایی یا غیر قضایی - لزوم تبعیت ندارد؛ خواه حکم کننده پیامبر، وصی پیامبر یا غیر آن حضرات باشد. صرف نبوت، رسالت، وصایت، علم و هر فضیلت دیگری موجب لزوم تبعیت از حکم و قضاوت صاحبان آن مناصب و مقامات نیست. در نتیجه به حکم عقل، فقط احکام و دستورات خدای متعال در مخلوقات نافذ است؛ زیرا او مالک و خالق انسانها و مالک تصرف آنها به هر نحوی است؛ چون خداوند مالک و ملک ذاتی مخلوقات است و در ملک و مملکت خود تصرف می کند (امام خمینی، همان: ۱۸). بی تردید حاکمرانی ستمگر و فاسقی که با غلبه و زور و بر اساس میل و اراده خود بر دیگران حاکمرانی می کند؛ از کمترین مشروعیتی برخوردار نخواهد بود.

مشروعیت حاکمیت  
از دیدگاه فقه  
اهل سنت

شاید با توجه به نکات فوق است که از نگاه معلم ثانی، سیاست مدینه تغلیبه بدترین سیاست اصناف مدینه جاهلیه محسوب می شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۸).

**۵. نقد اجماع اهل سنت:** برخی از فقهای اهل سنت مانند نووی شافعی معتقدند که خروج علیه حاکم اسلامی به اجماع مسلمین حرام است (نووی، همان، ۱۲: ۲۲)، در حالی که فقیهان شناخته شده اهل سنت با این اجماع مخالفت نموده اند که از باب نمونه به برخی از اندیشه فقهی این فقیهان اشاره خواهد شد.

از جمله علمایی که با اجماع ادعا شده مبنی بر حرمت خروج علیه حاکم ستمگر مخالفت نموده، ابوحنیفه است، ابویکر الجصاص در کتاب احکام القرآن می نویسد: «ابوحنیفه بر این عقیده بود باید با ستمگران و پیشوایان ظالم پیکار و مبارزه کرد و بر این عقیده مشهور بود، در احوالات او می گویند: در همه حال او را تحمل می کردیم تا آن که نظر به پیکار با ستمگران داد که دیگر آن را تحمل نکردیم. او معتقد بود امر به معروف و نهی از منکر، با زبان واجب است و اگر طرف مقابل از راه خود بازنگشت، با شمشیر امر به معروف و نهی از منکر کنید؛ روزی ابراهیم صائغ - از فقهای خراسان و راویان اخبار -



از ابوحنیفه در خصوص امر به معروف و نهی از منکر پرسید، ابوحنیفه پاسخ داد: واجب است؛ و برای او حدیثی از عکرمة از ابن عباس آورد که پیامبر اسلام فرمودند: «برترین شهیدان حمزه بن عبدالمطلب است و کسی در راه امر به معروف و نهی از منکر پیشوای ستمگری کشته شود» (غزالی، همان: ۳۸۲). ابراهیم پس از بازگشت به مرو علیه ابومسلم خراسانی قیام کرد و او را به خاطر خونریزی و ستمکاری نهی کرد. ابومسلم چندین بار او را تحمل کرد و در نهایت به قتل رساند (جصاص، همان، ۱: ۸۸).

همچنین ابوحنیفه از قیام زید بن علی علیه خلیفه اموی حمایت کرد و به او کمک مالی نمود و به صورت سری فتوی به وجوب یاری او و حضور در رکابش را می‌داد (قرطبی، همان، ۱: ۸۱).

ماوردی در کتاب احکام السلطانیه می‌نویسد: «چنانچه پیشوای امت فاسق شود، بیعت با او فسق و از امامت خارج خواهد شد و اگر به عدالت بازگردد، به پیشوایی باز نخواهد گشت مگر با بیعت دوباره» (ماوردی، ۱۳۶۲: ۲۷).

ابن حزم اندلسی می‌نویسد: «اگر حاکم از اجرای واجبات خویش امتناع ورزد و از کار خود بازنگردد، از حکومت خلع می‌شود و دیگری به جای او نصب خواهد شد که بتواند بر اساس حق حکومت کند؛ چرا که خداوند می‌فرماید: تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان و تبه کردن واجبی از واجبات شریعت جایز نیست» (ابن حزم، بی تا، ۴: ۱۷۵).

حاکم نیشابوری حدیثی را نقل کرده که بر این معنا دلالت دارد «قال ابوعبید بن حجاج رضی الله عنه قلت: یا رسول الله ای اشهداء اکرم علی الله عز و جل قال: رجل قام الی وال جائر فامرہ بالمعروف و نهاء عن المنکر قتلته علی ذلک فذلک الشہید منزلته فی الجنه بین حمزه و جعفر» (غزالی، همان، ۲: ۳۰۷).

در مجموع اکثر علمای اهل سنت مبنای اول را پذیرفته‌اند و چنین فتوا داده‌اند که اگر شخصی با زور بر مسلمین مسلط شود آن فرد، حاکم اسلامی خواهد بود و بر همگان اطاعت محض از چنین حاکمی - ولو این که فاسق باشد - واجب است و کسی حق خروج علیه این حاکم را ندارد، طبق این مبنا مردم در شکل‌دهی حکومت خود هیچ نقشی نخواهند داشت و آنان باید در برابر ظلم‌های حاکم باید سکوت نمایند؛ بر این اساس در مشروعیت بخشی به حاکمیت حاکم اسلام نقش مردم اساساً بی‌اهمیت است و بلکه مردم حق شورش علیه حاکم جور را هم نخواهند داشت که نگارنده با بررسی ادله این مبنا، ضعف این مبنا را آشکار ساخت.

## مبنای دوم: استخلاف یا انتصاب امام قبلی

به نظر اهل سنت استخلاف یا انتصاب امام سابق یکی دیگر از طرق انعقاد امامت و راه‌های مشروعیت حکومت است. استدلال اهل سنت 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 به سبب مکتوبی رسمیت یافت که ابوبکر هنگامی بیماری منجر به موت او، املا کرده بود. اجمالاً 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، همان، ۳: ۴۲۸-۴۳۱). این روش مهم‌ترین سرمشق و اسوه تاریخی در ایجاد حق انتخاب خلفا نسبت به خلیفه قبلی بود.

## الف) دیدگاه‌های فقهای اهل سنت

ابوالحسن ماوردی می‌گوید: «امامت به دو صورت منعقد می‌شود: ۱- انتخاب اهل حل و عقد؛ ۲- نصب امام سابق» (ماوردی، همان، ۱: ۳۰).

خُنْجی می‌گوید: «طریق دوم استخلاف است یعنی امام سابق در حیات خود کسی را که شرایط امامت در او جمع شده باشد برگزیند و امامت عمر فاروق بدین طرق ثابت شد که حضرت صدیق در حیات خود او را خلیفه ساخت و کتاب استخلاف او نوشت و سر بسته بیرون فرستاد که بیعت کنند کسی را که در این کتاب نام او مذکور است و جمیع اصحاب بیعت کردند» (خنجی، همان: ۸۰).

عبدالله بن قدامه حنبلی در این باره چنین می‌نویس: فشرده کلام آن که کسی را که مسلمانان بر امامتش اتفاق و اجماع نمایند، امامتش ثابت و تصرف او واجب می‌شود.. و به همین گونه است کسی که امامتش به وسیله نصب پیامبر (ص) یا امام سابق ثابت شده باشد. پس امامت ابوبکر به وسیله اجماع و بیعت صحابه با وی ثابت می‌شود و عمر امامتش با نصب ابوبکر و اجماع صحابه بر قبول این نصب ثابت می‌شود (ابن قدامه، ۱۹۲۹، ۱۰: ۲۵). طبق این مبناست که فقهای اهل سنت فتوا به وجوب اطاعت از چنین شخصی داده‌اند و خروج علیه آن را حرام برشمرده‌اند (زحیلی، بی تا، ۸: ۲۸۸).

## ب) نقد و بررسی

پرسش اساسی در این جا این گونه مطرح می‌گردد که آیا برای تحقق مشروعیت چنین حکومتی، رأی و خواست مردم نیز باید لحاظ گردد، از میان فقهای اهل سنت، ماوردی رأی و خواست مردم را در این جا معتبر ندانسته است؛ مستند دلیل ایشان انتخاب عمر از سوی ابوبکر به عنوان حاکم بوده است که رأی مردم در اثبات و مشروعیت حکومت عمر بی تاثیر بوده است (ماوردی، همان ۱: ۳۰). گرچه زحیلی به نقل از برخی علمای بصره، مشروعیت چنین حکومتی را نیز توأم با رأی و خواست مردم دانسته است (زحیلی، همان، ۸: ۲۸۹).

طبق مبنای دوم - که اکثریت اهل سنت آن را پذیرفته‌اند- مردم هیچ نقشی در شکل دهی حکومت نخواهند داشت، بلکه خلیفه مسلمانان، خودش به تنهایی حاکم بعد از خودش را معرفی می نماید. قائلان به این نظریه برای اثبات مدعای خود هیچ گونه دلیلی از کتاب و سنت و یا از عقل ارائه نمی کنند بلکه آنچه به عنوان ملاک و برهان بیان می شود، عمل و سیره صحابه و خلافت عمر مسلم و مورد قبول نیست بلکه پیامبر(ص) است در صورتی که عمل و سیره صحابه و خلافت عمر مسلم و مورد قبول نیست بلکه اصل اختلاف در همان جاست و برای اثبات صحت خود به دلیلی از عقل و نقل نیازمند است.

## مبنای سوم: اجماع اهل حل و عقد (بیعت)

یکی دیگر از منابع مشروعیت امامت و حکومت در اندیشه سیاسی اهل سنت انتخاب مردم است. فقهای اهل سنت بر این باورند که امامت و حکومت برای حاکم به صورت فعلی و قطعی با بیعت جمعی از اهل حل و عقد که نماینده اراده بخش وسیعی از امت هستند و یا با بیعت مستقیم بخش بزرگی از امت با کیفیت و کمیت قابل ملاحظه‌ای که در چنین مواردی شارع آن را به ارده عامه مردم مرتبط دانسته منعقد می شود.

## الف) دیدگاه‌های فقهای اهل سنت

ماوردی می‌نویسد: امامت به دو گونه منعقد می‌گردد: یکی توسط انتخاب اهل حل و عقد (خبرگان) و دیگری توسط امام قبلی؛ اما در بین کسانی که می‌گویند امامت توسط اهل حل و عقد منعقد می‌شود اختلاف است که تعداد این افراد (خبرگان) به چند نفر باید برسد؟ دسته‌ای می‌گویند: امامت منعقد نمی‌گردد مگر این که تمام افراد و جمهور اهل حل و عقد از شهرهای مختلف بر امامت فردی اجتماع کنند و این بدان جهت است که رهبری او همه گیر باشد و امت از سر رضا و به اتفاق،

تسلیم دستورات او باشند؛ اما این نظریه با کیفیت انعقاد بیعت مردم با ابوبکر نقض می‌گردد. چرا که افراد حاضر در سقیفه یا در مدینه، منتظر افراد غایب نماندند.

دسته‌ای دیگر می‌گویند: کمترین تعدادی که امامت با رأی و بیعت آنان منعقد می‌شود پنج نفر است که هر پنج نفر همگی در انعقاد امامت دخالت نمایند. یا یکی از آنان با رضایت و نظر چهار نفر دیگر انعقاد امامت را بر عهده بگیرد؛ و برای صحت این نظریه به دو مطلب استدلال کرده‌اند: یکی به بیعت ابوبکر که با بیعت پنج نفر محقق گردید و آن‌گاه دیگران از آن پنج نفر متابعت کردند و آن پنج نفر عمر بن خطاب، ابو عبیده ابن جراح، اسید بن حضیر، بشیر بن سعد و سالم مولی ابی خذیفه بودند؛ و دیگری عمل عمر که شورای خلافت را بین شش نفر قرار داد تا با رضایت پنج نفر دیگر، خلافت برای یکی از آن‌ها استقرار یابد و این نظر اکثر فقها و متکلمین بصره است. اما علمای دیگری از اهل کوفه می‌گویند: امامت با حضور سه نفر از اهل حل و عقد که یکی از آن‌ها با رضایت دو نفر دیگر خلافت را به عهده بگیرد محقق می‌شود که در این صورت، یکی از آن‌ها حاکم است و دو نفر دیگر شاهد، چنان‌که عقد نکاح نیز با حضور ولی و دو شاهد صحت می‌یابد. گروهی دیگر گفته‌اند: امامت با بیعت یک نفر نیز منعقد می‌شود، چرا که عباس به علی (ع) گفت: دستت را بده با تو بیعت کنم تا مردم بگویند عمومی رسول خدا (ص) با پسر عمومی خود بیعت کرد و در این صورت حتی دو نفر نیز در امامت تو اختلاف نخواهند کرد و بدان جهت که بیعت خود یک نوع قضاوت است و قضاوت با حکم یک نفر نیز نافذ و مورد قبول می‌باشد» (ماوردی، همان: ۲۱-۲۳).

قرطبی می‌گوید: «راه سوم برای اثبات امامت، اجماع اهل حل و عقد است و این زمانی است که امام جماعتی در شهری از شهرهای مسلمین بمیرد و امام قبلی هم کسی را جانشین خود قرار نداده باشد، اهل آن شهر اجتماع نموده و با رضایت کامل کسی را به امامت برمی‌گزینند در این صورت بر بقیه مسلمین نیز لازم است که در اطاعت آن امام اگر فسق و فساد او علنی نباشد داخل شوند؛ و هیچ کس حق مخالفت ندارد، چون وجود دو امام باعث اختلاف کلمه و فساد ذات‌البین می‌گردد... اگر یک نفر از اهل حل و عقد امامت را منعقد ساخت، امامت ثابت می‌شود و بر دیگران لازم است که بیعت کنند. البته عده‌ای دیگر مخالف این نظرند و می‌گویند امامت با بیعت جمعی از اهل حل و عقد منعقد می‌شود و امام ابوالمعالی گفته است: کسی که امامت او با عقد یک نفر منعقد شده لازم الاطاعه است و بدون تغییر و تحولی، خلع او جایز نیست و این امری اجماعی است» (قرطبی، ۱۳۸۴، ۱: ۲۶۸-۲۶۹).

طبق این دیدگاه رأی و بیعت مردم باعث مشروعیت حاکمیت شخص منتخب خواهد شد، این نظریه نیز معتقد به نوعی از مردم سالاری دینی هستند که ثمره آن مشروعیت بخشیدن رأی و بیعت مردم نسبت به حاکم منتخب اسلامی است.

### (ب) نقد و بررسی

اما این دیدگاه نیز مورد پذیرش نگارنده نیست؛ زیرا طبق قاعده «عدم نفوذ تسلط افراد بر یکدیگر»، انسان‌ها نمی‌توانند با انتخاب حاکم، به حکومتش مشروعیت ببخشند، زیرا مشروعیت منحصر به اجازه الهی در امر حکومت است، عالمان اهل سنت نیز بر این اصل عقلایی صحه گذاشته‌اند و درباره آن چنین می‌گویند: «اصل اساس سیاست اسلامی این است که انسان‌ها چه به صورت فرد و چه به صورت جمع باید از وضع خودسرانه قانون و اعمال قدرت بر دیگران دست بردارند. هیچ‌کس نباید اجازه داشته باشد از پیش خود احکامی را تصویب و یا فرامینی را صادر کند و نیز هیچ‌کس نمی‌یابد تعهد اجرای چنین احکامی را بپذیرد و چنین دستوراتی را اطاعت نماید تنها الله است که حق وضع قانون را دارد» (مودودی، بی تا: ۲۷). در نتیجه فقط با اذن الهی است که می‌توان به حاکمیت مشروعیت بخشید؛ در حالی که صاحبان مبنای سوم، سندی از قرآن و سنت رسول خدا بر مشروعیت چنین حاکمیتی که از سوی مردم انتخاب شده باشد ارائه نداده‌اند.

صاحبان این تئوری، برای مشروعیت بخشیدن این نظریه، متمسک به حدیث «لا تجتمع امتی علی خطاء» شده‌اند، در حالی که این روایت هم سنداً و هم دلالتاً مخدوش است؛ سند این روایت ضعیف است زیرا ابن ماجه این روایت را نقل می‌کند و در سند آن حازم بن عطاء آمده است که اهل رجال می‌گویند: او منکر الحدیث است (ابن ماجه، ۱۴۱۸، ۲: ح ۳۹۵۰). همچنین در سند روایتی که ابن ماجه نقل کرده است ابن عیاش حمیری وجود دارد که ذهبی او را مجهول می‌داند (ذهبی، ۱۳۸۲، ۴: ۵۹۴).

دلالت این روایت نیز مورد خدشه است؛ زیرا امت اسلام - خصوصاً امت زمان پیامبر - به درجه عصمت و بلکه عدالت نرسیده‌اند، چگونه ممکن است چنین امتی مبتلا به رای خطایی نشوند؛ همچنین این حدیث از صدر اسلام تا کنون به فعلیت نرسیده است؛ بدین معنا که زمانی نبوده است که همه امت بدون یک رای مخالف حاکم خودشان را انتخاب نمایند؛ زیرا در انتخاب خلیفه اول، عده بسیاری، از جمله امام علی و حضرت زهرا(س) و دیگران، مخالفت نموده‌اند. در موارد فراوانی امام علی(ع) خلافت را نپذیرفته و آن را غصبی دانسته است؛ از جمله: هنگامی که ابوبکر ادعای خلافت کرد، حضرت در خانه

خودش تحسن نمود؛ در این هنگام عمرین خطاب برای بیعت گرفتن به در خانه آن حضرت هجوم برد، امام(ع) با شمشیر از خانه بیرون آمد و بیعت را نپذیرفت؛ (یعقوبی، بی تا، ۱: ۱۵۵). پس این گونه نبوده است که امام علی(ع) به راحتی تسلیم خلافت ابوبکر شود.

بخاری در کتاب صحیحش تصریح کرده است تا زمانی که حضرت زهرا زنده بود، امام علی(ع) با خلیفه اول بیعت نکرد؛ وی در ادامه می گوید: بعد از وفات دخت پیامبر(ص) حمایت مردم از امام علی(ع) بر داشته شده و بعد از آن بیعت را پذیرفت (بخاری، همان، ۵: ۱۳۹).

در نتیجه بیعت مردم با شخصی، باعث مشروعیت بخشی به حاکمیت آن فرد نخواهد شد. بر این اساس با نقد این مبنا، مردم نمی تواند با انتخاب خود، به حاکمیت مشروعیت ببخشند.

### جمع بندی و نتیجه گیری

حاکم اسلامی در ساختار سیاسی اهل سنت از طریق استیلا، استخلاف و اجماع حل و عقد مشروعیت می یابد. نگارنده بعد از نقد و بررسی این مبانی به نتایج ذیل دست یافت.

بر اساس ادله قرآنی، روایی و عقلی هیچ کدام از روش های استیلا، استخلاف و اجماع حل و عقد، به انتخاب حاکم اسلامی مشروعیت نخواهد بخشید و فقط از طریق نصب الهی خاص و عام الهی است که می توان به حاکم اسلامی مشروعیت داد.

در انتخاب حاکم اسلامی از طریق استیلا، استخلاف و اجماع حل و عقد، نقش توده مردم لحاظ نشده است؛ در نتیجه طبق این مبانی، اکثریت مردم در شکل دهی ساختار حاکمیت اسلامی نقش چندانی ندارند.

## منابع

- ابن ازرق (۱۳۹۷)؛ بدايع السلك في طبائع الملك، بغداد، وزارة الاعلام.
- ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶)؛ منهاج السنة النبویة فی نقض كلام الشيعة القدریة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن جماعه الكناني، بدر الدين (بی تا)؛ تحرير الاحكام فی تدبير اهل الاسلام، مصر، بی نا.
- ابن حزم، علی بن محمد (بی تا)؛ الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، مكتبة الخانجي.
- ابن عساکر (۱۴۱۵)؛ تاريخ مدينه دمشق، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
- ابن قدامة، عبدالله (۱۹۲۹)؛ المغنی فی شرح مختصر الحرقي، قاهره، بی نا.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد (۱۴۱۸)؛ سنن ابن ماجه، بيروت، دار الجليل.
- ابو يعلى محمد حسين بن فراء (۱۳۶۲)؛ الاحكام السلطانيه، قم، دفتر تبليغات اسلامي.
- أبو جعفر الطبري (۱۳۸۷)؛ تاريخ طبري، بيروت، دار التراث.
- ابوزهره، محمد (بی تا)؛ تاريخ المذاهب الاسلاميه و العقائد و تاريخ المذاهب الفقهيه، قاهره، دار الفكر العربي.
- أصفی، محمد مهدي (بی تا)؛ حوار فی التسامح و العنف، قم، مجمع جهاني اهلييت (ع).
- بخاری، محمد بن اسماعيل (۱۴۲۲)؛ صحيح البخاری، بی جا، دار طوق النجاة.
- بيهقي، أبوبکر أحمد بن الحسين (بی تا)؛ مناقب الشافعي، قاهره، دار التراث.
- الجبصاص، أحمد بن علی أبو بكر (۱۴۱۵)؛ احكام القرآن، بيروت، دارالكتب العلميه.
- جويني، امام الحرمين عبدالملك (بی تا)؛ غياث الامم فی التياث الظلم، اسكندريه، دار الدعوه.
- حرعاملی، محمد حسن (بی تا)؛ وسائل الشيعه، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
- حكيم سمرقندی، ابوالقاسم اسحاق بن محمد (۱۳۸۴)؛ السواد الأعظم، تهران، انتشارات بنياد فرهنگ ايران.
- خميني، روح الله (۱۴۲۶)؛ الاجتهاد و التقليد، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره).
- خوئي، سيدابوالقاسم (بی تا)؛ منهاج الصالحين، قم، مؤسسه الخوئي الإسلامية.
- دسوقي، محمد بن عرفه (بی تا)؛ حاشيه الدسوقي علی الشرح الكبير، بيروت، دارالفكر.
- ذهبي (۱۴۰۵)؛ سير اعلام النبلاء، بيروت، مؤسسه الرساله.
- ذهبي، شمس الدين (۱۳۸۲)؛ ميزان الاعتدال فی نقد الرجال، بيروت، دار المعرفه للطباعة و النشر.
- زحيلي، وهبه (بی تا)؛ الفقه الاسلامي و أدلته، دمشق، دار الفكر.
- سيوطي، جلال الدين (بی تا)؛ الجامع الصغير، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
- شوكاني، محمد بن علی بن محمد (۱۹۷۳)؛ نيل الاوطار، بيروت، دار الجليل.
- عبدالحسين علی احمد (۱۹۸۵)؛ موقف الخلفا العباسيين من ائمه اهل السنه الاربعه، قطر، دارقنري بن الفجاه.
- غزالي (بی تا)، احياء العلوم، بيروت، دار المعرفه.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۵)؛ مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.  
فضل بن روزبهان خنجی (۱۳۶۲)؛ سلوك الملوك، به كوشش محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.  
فیض كاشانی، ملا محسن (۱۴۱۷)؛ المحجّة البيضاء، قم، موسسه النشر الاسلامی.  
قرطبی، محمد (۱۳۸۴)؛ الجامع لاحكام القرآن، القاهرة، دار الكتب المصریة.  
ماوردی، علی بن محمد (۱۳۶۲)؛ الأحكام السلطانية، كویت، مكتبة دار ابن قتيبة.  
محمد صالح جعفر الظالمی (۱۹۷۹)؛ من الفقه السياسي في الإسلام، بيروت، دار مكتبة الحياة.  
مكارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۷)؛ تفسير نمونه، قم، دارالكتب الإسلامية.  
مودودی، ابو الاعلی (بی تا)؛ تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمد مهدی صدر پور. بی جا، بی تا.  
نووی (۱۳۹۲)؛ شرح النووی علی مسلم، بیروت، الناشر: دار إحياء التراث العربی.  
نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا)؛ صحیح مسلم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.  
هروی، عبدالله بن محمد انصاری (۱۴۱۸)؛ ذم الکلام و اهله، المدینة المنوره، مكتبة العلوم والحكم.  
یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی تا)؛ تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر.