

## مقدمه

امروزه در بین مسلمانان و اندیشمندان دنیای اسلام، کمتر کسی است که اسم *ابن تیمیه* را نشنیده باشد. او این شهرت خود را مدیون نظرات و دیدگاه‌های تند و افراطی‌ای است که با عنوان سنت سلف مسلمین، یعنی همان به اصطلاح آموزه‌های الهی در قرآن کریم و تعالیم رسول اکرم صلی الله علیه و آله، ارائه می‌داد. گرچه برخی از تفکرات و دیدگاه‌های او به دلیل افراط و غیرواقعی بودن آنها و بیان تند و خشن او، مورد طرد و رد علمای هم‌عصرش قرار می‌گرفت، بعدها شاگردان و علاقه‌مندان به مباحث او از این تفکراتش استقبال کردند؛ تا جایی که امروزه برخی ایدئولوژی خود را مبتنی بر جهان‌بینی برگرفته از تفکرات *ابن تیمیه* قرار دادند و مشکلاتی را در جهان اسلام به وجود آوردند که موجب وهن اسلام و نمایاندن آن همچون یک دین خشن، بی‌روح و غیرعقلانی شده است.

از سویی، در میان اندیشمندان مسلمان و شیعی، برخی همچون *محمدحسن مظفر* در کتاب *دلائل الصدق لنهیج الحق* (۱۴۲۲ق)، *علی اصغر رضوانی* در کتاب *نقدی بر افکار ابن تیمیه* (۱۳۸۶)، *حسینی میلانی* در کتاب *دراسات فی منهاج السنه لمعرفه ابن تیمیه*، مطالبی را در نقد افکار *ابن تیمیه* (۱۳۸۵) ارائه کرده‌اند. با این حال همگی این آثار ناظر به مباحث امامت و رد شبهات موجود بوده‌اند و هیچ‌یک درصدد طرح مبحث مستقلی با عنوان مشروعیت در اندیشه سیاسی *ابن تیمیه* و بررسی انتقادی مبانی آن نبوده‌اند. همچنین در برخی از آثار، همچون *مبانی اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی* نوشته *علی اصغر حلبی* (۱۳۸۲)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران* به قلم *حاتم قادری* (۱۳۸۰) و *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام (از عصر پیامبر صلی الله علیه و آله تا امروز)*، نوشته *آنتونی بک* و ترجمه *محمدحسین وقار* (۱۳۸۵)، و *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، تألیف *حمید عنایت* (۱۳۷۷)، صرفاً به بیان توصیفی اندیشه سیاسی *ابن تیمیه*، آن‌هم به صورت مختصر و فارغ از هر گونه نقد و بررسی، بسنده شده است. بدین ترتیب مطالعه دیدگاه‌های *ابن تیمیه* در باب مشروعیت سیاسی و بررسی انتقادی مبانی آن، از اهمیتی ویژه برخوردار است. در این مقاله نیز برای رعایت اختصار به تبیین و بررسی انتقادی پنج مورد از مبانی کلامی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی *ابن تیمیه* اکتفا شده است.

## مفهوم‌شناسی واژگان

## ۱. اندیشه سیاسی

اندیشه سیاسی به دنبال پاسخی منسجم، منظم و هدفمند برای سامان دادن به زندگی سیاسی انسان است (مهاجرنیا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲)؛ بنابراین می‌توان آن را مجموعه‌ای از آرا و عقاید دانست که به

## بررسی و نقد مبانی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی ابن تیمیه

مهدی تراب‌پور / دکتری مدرسی معارف مبانی نظری اسلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \* Mtorabpor@yahoo.com

احمد واعظی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم \* ahmadvaezi@hotmail.com

دریافت: ۹۳/۱۰/۲۰ - پذیرش: ۹۴/۱/۱۹

## چکیده

این تحقیق به بررسی انتقادی مبانی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی ابن تیمیه پرداخته است، تا با برجسته‌سازی نقاط ضعف آن بر اساس عقل، کتاب و سنت، به نادرستی دیدگاه وی رهنمون گردد. متأثر بودن برخی از نظام‌های مدعی حکومت اسلامی در منطقه، از تفکر سلفی‌گری ابن تیمیه در حوزه مشروعیت سیاسی، اهمیت این تحقیق را دوچندان می‌سازد. از این رو تحقیق حاضر با روشی توصیفی و انتقادی، با تبیین دیدگاه ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی و مبانی آن، به این رهیافت رسیده که ابن تیمیه به دلیل عدم اتخاذ روش علمی صحیح، نتوانسته است در نظریه‌پردازی در زمینه مشروعیت سیاسی، موفق عمل کند و پیش‌فرض‌هایش دارای اشکالاتی نظیر عدم اعتنا به عقل، عدم فهم معنای صحیح امامت در اسلام، خلط مفاهیم امامت و رسالت و عدم اعتنا به نصوص متواتر، حجیت اجماع و عدالت صحابه است.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، امامت، اولی الامر، صحابه، ابن تیمیه.

اجتماعی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹). بدین ترتیب مراد از مشروعیت، این است که کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن قدرت و حکومت را داشته باشد و مردم نیز موظف باشند از آن حاکم اطاعت کنند. در این تحقیق نیز همین معنا از مشروعیت اتخاذ شده است و درصدد بررسی پیش فرض‌های آن در اندیشه سیاسی ابن تیمیه هستیم.

### ۳. مبانی

عامل اصلی شکل‌گیری دیدگاه‌ها در افراد را می‌توان اندیشه‌ها و اعتقادات آنان دانست که به‌عنوان مبانی نظریه‌های آنان در نظر گرفته می‌شود. بنابراین مراد از مبانی در این تحقیق نیز، آن دسته از پیش فرض‌ها هستند که دیدگاه‌های دیگر با توجه به آنها شکل می‌گیرند. یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب اختلاف اندیشمندان مسلمان در ارائه دیدگاه‌هایشان می‌گردد، همین اندیشه‌ها و پیش فرض‌های آنان است که با اتخاذ روش علمی ویژه‌ای پدید می‌آیند.

### ۴. ابن تیمیه

ابن تیمیه، در دوازدهم ربیع‌الاول سال ۶۶۱ هجری قمری در شهر حران و در خانواده‌ای حنبلی‌مذهب زاده شد (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۳، ص ۲۴۱؛ ابوزهره، ۱۹۹۱، ص ۱۷). خانواده او بیش از یک قرن پرچم‌دار مذهب حنبلی بوده‌اند (مسجدجامعی، ۱۳۸۰، ص ۱۰). نخستین استاد وی، پدرش بوده است و پس از پدر، استادان بسیاری را درک کرد (صائب، ۱۴۲۳ق، ص ۵۵-۵۶). وی حضوری فعال در همه وقایع مهم سیاسی و اجتماعی و دینی دمشق داشت (ر.ک: همان، ج ۱۴، ص ۱۹-۴۰). ابن تیمیه، شخصی کثیرالتألیف بوده است. صف‌های ادیب و مورخ قرن هشتم، در *السوانی بالوفیات*، عنوان ۱۹۸ مورد از تألیفات او را ذکر کرده است که برخی از آنها بیش از یک مجلد هستند (صفدی و ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۸۱). وی بیشتر این تألیفات را در زندان و با استفاده از محفوظات خود و بدون استفاده از کتابی انجام داده است (ابن قدامه، بی تا، ص ۴۲). او ۶۷ سال عمر کرد، بدون اینکه ازدواج نماید (صائب، ۱۴۱۵ق، ص ۸) و سرانجام در بیست و دوم ماه ذی‌القعدة در سال ۷۲۸ هجری قمری در زندان قلعه دمشق از دنیا رفت (ابن تغری، بی تا، ج ۱، ص ۶۹).

### دیدگاه ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی

ابن تیمیه منشأ مشروعیت سیاسی در عالم اسلام را خداوند سبحان دانسته و براین اساس، اذن و رضایت الهی را مبنای آن می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱۴، ص ۳۸۳ و ۴۰۵). وی با جدا کردن مسئله مشروعیت

شیوه‌ای عقلانی و مستدل، درباره چگونگی سازمان دادن به زندگی سیاسی مطرح می‌گردد (بشیریه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷) و یکی از اهداف آن یافتن راه‌های بالا بردن کارآمدی حوزه سیاسی و اداره بهتر جامعه است. اندیشه سیاسی اگر بر اساس مبانی فلسفی طرح گردد، فلسفه سیاسی نامیده می‌شود و اگر بر اساس مبانی فقهی یا کلامی مطرح گردد، فقه سیاسی یا کلام سیاسی نامیده می‌شود (فوزی، ۱۳۸۴، ص ۱۴)؛ بدین ترتیب هر گونه فلسفه سیاسی و یا فقه و کلام سیاسی، نوعی اندیشه سیاسی است، اما هر اندیشه سیاسی‌ای، فلسفه سیاسی یا فقه و کلام سیاسی نیست. اندیشه سیاسی اگرچه ممکن است تا اندازه‌ای توصیفی یا تبیینی باشد، لیکن اصولاً جنبه هنجاری دارد و با چگونگی سازمان دادن به زندگی سیاسی برحسب اصول نظری یا اخلاقی ویژه گره خورده است (مهاجرنیا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹).

### ۲. مشروعیت

مشروع در لغت یعنی آنچه موافق شرع است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۲۰۹۴۹؛ راغب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۷؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۸۲۵). شرع نیز مصدر است که به صورت اسم برای راه روشن و واضح به کار رفته و سپس برای راه خدایی و الهی استعاره شده است (راغب، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۱۵). بدین ترتیب حکومت مشروع یعنی حکومتی که منطبق بر قوانین الهی باشد. پس مشروعیت در لغت به شرعی بودن و الهی بودن یک نظام سیاسی و پذیرش آن بر مبنای شارع مقدس اشاره دارد. واژه مشروعیت (Legitimacy) از ریشه لاتینی Leg یا Lex به معنای قانون گرفته شده و با کلمات Legal (قانونی) Legislator (قانون‌گذار) و Legislation (قانون‌گذاری) هم‌ریشه است (حییم، ۱۳۸۵، ص ۶۵۲). بدین ترتیب مشروعیت در غرب همان «قانونی» بودن است و اقتدار مشروع، اقتداری است که از جانب مردم، مطابق قانون و معتبر تلقی شود (وینسینت، ۱۳۷۱، ص ۶۷)؛ اما نباید مشروعیت را همان قانونی بودن دانست؛ زیرا در باب مشروعیت، مسئله اصلی این نیست که چه حکومتی طبق قانون است، یا اینکه قانون، چه حکومتی را تجویز می‌کند؟ این گمان، خطاست؛ چون در پرسش از مشروعیت، کل نظام قانونی هم مشمول سؤال است. قانون هم باید مشروعیت خویش را از جایی بگیرد. چه کسی گفته است که آن قوانین، مشروع‌اند؟ مشروعیت کل نظام قانونی از کجاست؟ بنابراین رجوع به قانون هیچ چیزی را حل نمی‌کند، بلکه نوعی مصادره به مطلوب است (لاریجانی، ۱۳۸۱).

مشروعیت در اصطلاح یعنی «حقانیت» و حق حکومت بر مردم (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۰). این کاربرد همواره در مقابل غصب قرار می‌گیرد و حتی از زمان قرون وسطا، مفهوم غصب به‌عنوان مفهوم متضاد مشروعیت، همراه دولت مشروع بوده و به تشریح آن کمک می‌کرده است (مؤسسه پژوهش‌های

### ۱. حاکمیت مطلق الهی

ابن تیمیه بر این باور است که صاحب‌اختیار کل عالم هستی و ربّ، ملک و اله مردم، خداوند است (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۰۵) و همه چیز در عالم هستی، طبق مشیت الهی می‌باشد (همان، ج ۱۴، ص ۳۸۳)؛ چراکه خداوند مالک همه چیز است و مالکیتش اقتضا می‌کند که به مشیت و قدرت خود، در املاکش تصرف نماید (همان، ص ۴۰۵). بدین ترتیب خداوند سبحان مبدأ و منشأ هر امر و نهی‌ای در عالم هستی است و این حقّ بالاصاله از آن آفریدگار عالم است. به همین دلیل ابن تیمیه ولایت و امارتی را دارای مشروعیت می‌داند که بر وجه رضایت خداوند حاصل می‌گردد، اما اگر حکومتی بر وجه معصیت و عدم رضایت الهی حاصل گردد، آن را همچون ولایت ظالمان بر مردم، فاقد مشروعیت معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۳۰).

**بررسی و نقد:** لازمه این اعتقاد و پیش فرض در افکار ابن تیمیه، این است که مبدأ و منشأ مشروعیت، باید خداوند سبحان باشد و حکومتی دارای مشروعیت، یعنی صاحب حق امر و نهی خواهد بود که مأذون از سوی پروردگار باشد. به همین دلیل واضح است که اگر نتوان با دلایل قطعی مأذونیت حکومتی را از سوی خداوند ثابت کرد، آن حکومت مشروعیتی نخواهد داشت، ولو اینکه تشکیل شده باشد و یا این که مردم آن را تأیید و با آن همراهی کرده باشند.

اما ابن تیمیه برخلاف این مبنا، دیدگاهی در پیش گرفته است که در واقع متناقض با مبانی فکری و نظری خود اوست؛ چراکه وی در مسئله مشروعیت سیاسی جانشینان رسول خدا ﷺ ملاک‌ها و راه‌هایی را مطرح می‌کند که در آنها، هیچ تضمینی در واقع‌نمایی اذن و اراده الهی جهت مشروعیت حاکمیت خلفا وجود ندارد. اجماع مردم و یا بیعت آنان با فرد و یا عهد خلیفه قبل برای نفر بعدی، هرگز کاشف از اذن و رضایت الهی نخواهد بود، و اگر کاشفیتی هم مطرح باشد، با توجه به شرایط و ملاک‌هایی خواهد بود که در شریعت اسلام مطرح شده است؛ اما ملاک‌های ابن تیمیه هیچ‌کدام مستند به کتاب و سنت رسول خدا ﷺ نیست. بدین ترتیب وی با ارائه آن راهکارها سبب شده است که حاکمان اسلامی در واقع برگزیده مردم باشند، نه اینکه خود دین و شریعت، توانایی و ظرفیت لازم را جهت تعیین حاکم و پشتیبانی از ملزومات حکومت مطلوب داشته باشد. واضح است که نظام برگزیده توسط مردم و تلقی آن به عنوان نظام اسلامی، از حیثیت توانایی بر اثبات عدم جدایی دین از سیاست، متفاوت است با نظامی که مستقیماً از طرف صاحب دین و شریعت برگزیده می‌شود و همواره مورد تأیید دین و احکام آن می‌باشد. بدین ترتیب

حکومت نبوی ﷺ از حکومت خلفای چهارگانه و حاکمان اسلامی پس از آنان، بر این باور است که منشأ مشروعیت سیاسی رسول اکرم ﷺ، به‌طور مستقیم از طریق نصّ و نصب الهی است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۲ همو، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰)؛ اما درباره خلفای چهارگانه، بیعت را مبنای انعقاد خلافت آنها می‌داند و در راستای مشروعیت‌سازی آن، نصّ و اجماعی را که درباره ابوبکر ادعا می‌کند، به‌عنوان رضایت الهی و استحقاق و شایستگی او برای بیعت مردم در نظر می‌گیرد. وی همچنین نصّ پیامبر اکرم ﷺ و عهد خلیفه اول را برای عمر، و رأی شورای شش نفره و مشاوره عبدالرحمن با مردم را برای عثمان، و اجماع مردم مدینه و بیان پیامبر اکرم ﷺ را که خلافت بعد از نبوت، سی سال خواهد بود، برای داخل کردن علی ﷺ در خلافت، ملاک استحقاق و شایستگی آنان و نشانه رضایت الهی بر مشروعیت سیاسی آنان می‌داند (ر.ک: همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۴ و ۵۲۵ و ۵۳۰ و ۵۳۲ و ۵۳۳ و ۵۴۵).

او از حاکمان اسلامی، به‌عنوان ولی امر یاد می‌کند؛ چراکه ولی امر، کسی است که عهده‌دار امر باشد. از این رو حاکمان اسلامی از مصادیق اولی الامر هستند و تبعیت از آنان واجب خواهد بود. ابن تیمیه ملاک انعقاد و مشروعیت ولایت‌امری آنان را نیز بیعت می‌داند. مراد او از بیعت، اقبال عمومی و همکاری صاحبان قدرت و شوکت با شخص حاکم است و فرقی نمی‌کند که این اقبال و همکاری، از روی اختیار باشد و یا به دلیل ترس و استیلائی حاکم بر آنان (همو، ۱۳۸۶ق، ص ۱۱ و ۱۳؛ همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۷).

### مبانی کلامی دیدگاه ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی

حوزه سیاست یکی از حوزه‌های حیات اجتماعی و مرتبط با دیگر حوزه‌های زندگی انسانی است. به همین دلیل دیدگاه‌های سیاسی یک اندیشمند، با توجه به جهان‌بینی و نگاه او به انسان و رابطه آن با پذیرش توحید و مبدأ هستی شکل می‌گیرد، و به دنبال آن، بر پایه این اندیشه است که دست به تعقل، تدبیر، تحلیل و تجویز می‌زند و سرانجام غایت و الگوی مطلوب خود را ارائه می‌دهد. بر همین اساس جهت ارزیابی دیدگاهی در باب مشروعیت، بایسته است که مبانی آن دیدگاه بررسی شوند؛ چراکه اولاً نیاز است که صحت و یا عدم صحت پیش‌فرض‌های آن دیدگاه، به‌عنوان مبانی، بررسی گردد؛ ثانیاً گاهی اوقات بی‌توجهی و یا عدم پابندی به پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری، منجر به این می‌گردد که برخی، اندیشه و نظریه‌ای را ارائه دهند که با لازمه منطقی آن مبانی اولیه، تغایر دارد. از این رو بررسی و تطبیق مبانی با دیدگاه‌ها نیز گامی دیگر در امر ارزیابی آنها به‌شمار می‌آید.

انکار آن نمی‌توانیم از شرع به منزله منبعی معرفتی بهره گیریم (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۳؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۵)؛ زیرا برخی از اعتقادات، که از پیش‌فرض‌های دیدگاه/بن‌تیمیه به‌شمار می‌آید، در رتبه مقدم بر نقل و شرع هستند؛ از این‌رو ابتدا باید با عقل ثابت گردند تا نوبت به شرع برسد، وگرنه اثبات این اعتقادات به قرآن کریم و سنت، دور و باطل است و استناد به آنها در باب مشروعیت نیز فاقد ارزش و اعتبار خواهد بود. بدین ترتیب ادله نقلی‌ای که در باب مشروعیت مورد استفاده قرار می‌گیرند، در صورتی معتبر خواهند بود که حسن و قبح عقلی افعال را بپذیریم و از طریق آن حجیت منقولات شرعی را ثابت کنیم.

از سویی با توجه به موضع‌گیری/بن‌تیمیه نسبت به عقل، طبیعتاً نباید در اندیشه سیاسی او جایگاهی برای فلسفه سیاست قایل شد و تنها باید به فقه سیاسی اکتفا کرد؛ البته فقه سیاسی‌ای که پشتوانه نظری عقلانی ندارد و به‌عنوان دانشی که مبتنی بر نص است، به تعیین جهت‌گیری‌های زندگی فردی و اجتماعی مکلفان در امر سیاست می‌پردازد؛ چراکه موضوع فقه سیاسی، به تعیین حدود الهی در حوزه‌های رفتاری مختلف زندگی سیاسی انسان، همچون روابط مردم با یکدیگر، روابط مردم با حکومت و روابط حکومت‌ها با یکدیگر محدود است. فقه سیاسی/بن‌تیمیه در تعیین احکام این روابط نیز ناتوان و ضعیف ارزیابی می‌شود؛ زیرا فقه سیاسی نیز همچون فقه، مبادی و مبانی عقلانی خود را می‌طلبد که از قبیل آن می‌توان به اثبات اصل تکلیف برای مکلفان، حقانیت منابع استنباط و ارائه شیوه‌های استنباط از منابع فقهی و قواعد آن دست یافت. زمانی که از طریق براهین عقلی اصل تکلیف ثابت گردد، آن وقت است که بر اساس آن، فقه سیاسی می‌تواند احکام مربوط به افعال سیاسی مکلفان را استخراج کند. همچنین در صورت اثبات حقانیت منابع استنباط است که فقه سیاسی از منابع استنباط معتبر برای استنباط برخوردار می‌شود و سرانجام فقیه به کمک عقل است که قواعد و شیوه‌هایی برای استنباط ارائه می‌کند و فقه سیاسی با به‌کارگیری آن قواعد، به استنباط از منابع و متون می‌پردازد؛ اما/بن‌تیمیه با نادیده گرفتن ارزش و معرفت‌بخشی عقل، از لحاظ نظری در هیچ‌یک از این امور موفق نخواهد بود، ولو اینکه نسخه‌هایی عملی و در حد و اندازه قاعده و الگو درباره مسئله مشروعیت سیاسی ارائه داده باشد؛ چراکه آنها با مبانی نظری خود وی نیز ناسازگارند.

بدین ترتیب فقه سیاسی ابن تیمیه جهت نظریه‌پردازی در امر مشروعیت سیاسی حکومت‌ها و ایجاد الگو و قاعده برای تشکیل حکومت دارای مشروعیت سیاسی نیز کفایت نمی‌کند؛ حتی اگر فقه سیاسی را یکی از اقسام دانش سیاسی اسلامی، نه زیرمجموعه فقه بینگاریم و آن را محصول

ابن تیمیه در مقام عمل، برخلاف دیدگاه نظری خود پیش رفته و نتوانسته است مشروعیت الهی خلفا و پیوستگی شریعت و سیاست را حفظ کند و در راستای آنها گام بردارد.

## ۲. حسن و قبح شرعی

ابن تیمیه نیز همچون اشاعره حسن و قبح را شرعی می‌داند و اعتقادی به حسن و قبح عقلی ندارد (ر.ک: همان، ج ۱۶، ص ۴۴۳ و ۴۶۹ و ۴۷۲). وی تصریح می‌کند که عقل، موارد حسن و قبح را درک نمی‌کند (همان، ج ۱۱، ص ۳۵۳). به همین دلیل در سازمان فکری او، معرفت‌هایی درخور اعتمادند که برآمده از کتاب و سنت هستند. از این‌رو وی با هر استدلال عقلی‌ای که بدون تکیه بر قرآن و حدیث باشد، مخالف است و عقل را تنها در جایی معتبر می‌داند که با قرآن و حدیث معارض نباشد. حتی معتقد است در اصول دین هم باید به کتاب و سنت رجوع کرد و تنها قرآن است که برای مطالب الهی، ادله عقلی بیان می‌کند (همان، ص ۴۶۹). او در معیار بودن عقل برای سنجش کتاب و سنت تردید روا می‌دارد و کسانی را که اخباری در فضیلت عقل روایت می‌کنند، به دروغ‌گویی و جعل حدیث متهم می‌کند؛ از این‌رو همه احادیث روایت‌شده از پیامبر اکرم ﷺ در مدح و ستایش عقل، مدح و ستایش را نامطمئن می‌داند (همو، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷۱-۱۷۲).

**بررسی و نقد:** بنابراین/بن‌تیمیه با اندیشه و عقل به کلی مخالف است و خواستار الغای عملکرد عقل از همه شئون زندگی روزانه است؛ مگر اینکه در راستای تأیید نقل باشد (ر.ک: همو، ۱۴۲۶ق، ج ۱۶، ص ۴۶۹). او در بهره‌برداری از نقل، یعنی کتاب و سنت نیز درست عمل نکرده است؛ چراکه با بررسی شواهد موجود در آثارش، به این نتیجه می‌رسیم که وی روش‌های مناسبی جهت کسب معارف الهی و نبوی در نظر نگرفته است؛ زیرا تجاهل، تضعیف و تکذیب، عاقبت هر حدیث معروفی است که او با عقایدش سازگار نمی‌بیند (ر.ک: همو، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۸ و ۵۵ و ۱۱۲ و ۱۴۹ و ۱۷۷ و ۱۹۷).

اگر حسن و قبح عقلی را انکار کنیم، لازمه‌اش این است که حسن و قبح شرعی هم نداشته باشیم؛ زیرا اگر ما نتوانیم با دلیل عقلی ثابت کنیم که راست‌گویی حسن و دروغ‌گویی قبیح است و اگر عقل ما حکم نکند که مولای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد، پس از چه راهی می‌توانیم ثابت کنیم که سخن خداوند در قرآن و این وعده‌ها و وعیدهایش صادق است؟ سخن قرآن که مدعی است خداوند صادق است، از کجا و با کدام دلیل اثبات‌پذیر است؟ مگر اینکه بپذیریم که کذب عقلاً قبیح است و مولای حکیم فعل قبیح انجام نمی‌دهد، پس خداوند در وعده‌ها و وعیدهایش کاذب نیست و همه اینها با عقل اثبات‌پذیر است؛ بنابراین اعتبار حسن و قبح شرعی نیز وابسته به قبول حسن و قبح عقلی است و با

همچنین اولی الامر را کسانی می‌داند که به آنان اقتدا می‌شود و فرقی نمی‌کند که این اطاعت و پیروی، با میل و رغبت باشد یا از روی ترس و اجبار؛ همین که شخصی صاحب قدرت و شوکت باشد و بتواند دیگران را مجبور به اطاعت کند، از مصادیق اولی الامر به‌شمار می‌آید (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۰۶-۱۰۷). بزرگان و عالمان دین و پادشاهان، به دلیل اینکه هر کدام به حسب جایگاهشان مورد اطاعت و پیروی مردم قرار می‌گیرند، اولی الامر خواهند بود (ر.ک: همو، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۲۵۰).

**بررسی و نقد:** چنین باوری از امامت، سبب شده است که ابن تیمیه نتواند ملاک و معیاری درست جهت مشروعیت سیاسی امام در جامعه اسلامی ارائه دهد؛ زیرا وی جایگاه و ارزش واقعی امامت را درک نکرده و امام را در حد کسی پنداشته که بر جایگاه پیامبر اکرم ﷺ تکیه زده تا نهایتاً ضمن برقراری نظم و امنیت جامعه اسلامی، مجری احکام اسلام نیز باشد. بر این اساس، امام وظیفه‌ای در قبال حفظ شریعت و ولایت معنوی جامعه ندارد. ابن تیمیه از علم امام تعبیر به اجتهاد می‌کند و عصمتی برایش قایل نیست. طبیعی است که چنین باوری درباره امامت، سبب می‌گردد که در مسئله مشروعیت امام، ملاکی جز انتخاب و دخالت مردم ارائه نگردد.

این در حالی است که بر اساس آموزه‌های اسلامی، امامت عبارت است از پیشوایی و ریاست عامه بر امت در امور دینی و دنیوی آنها که به جانشینی پیامبر اکرم ﷺ، حافظ شریعت اسلام و تداومگر هدایت الهی است. سیاق آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (مائده: ۶۷) گویای آن است اگر امامت نباشد، چیزی از وظایف رسالت انجام نگرفته است و امامت ثمره رسالت و عامل بقا و تداوم خدمات آن خواهد بود. بدین ترتیب امام بر اساس منزلت و وظایفی که دارد، واجد صفت عصمت بوده، در عالی‌ترین درجه از فضیلت و تقواست؛ چراکه ختم نبوت هنگامی موافق با حکمت خداوند سبحان خواهد بود که توأم با نصب امام معصوم باشد؛ امامی که همه ویژگی‌های پیامبر اکرم ﷺ به جز نبوت و رسالت را دارا باشد (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۵۱-۵۲ و ۱۵۱-۱۷۱). طبیعی است که فاصله گرفتن از این اعتقاد درباره امامت، به معنای فاصله گرفتن دیدگاه‌ها از آموزه‌های واقعی اسلام است.

اینکه/ابن تیمیه مقام رسالت را مکفی اطاعت مطلق از رسول خدا ﷺ دانسته است و مقامی دیگر به‌عنوان امامت را برای ایشان لازم نمی‌داند، بلکه آن را زاید معرفی می‌کند، به تصور و باور ناصحیح وی، از مفهوم اصطلاحی امامت در اسلام برمی‌گردد؛ درحالی‌که بر اساس آیات قرآن کریم و روایات معصومین ﷺ، مقام امامت مقامی متفاوت با مقام رسالت و برتر از آن می‌باشد؛ زیرا به تصریح خداوند

تأملات اجتهادی فقیهان مسلمان در مواجهه با مسائل و موضوعات سیاسی بدانیم و بر این اساس فقه سیاسی را در کنار فلسفه سیاسی اسلامی تشکیل‌دهنده شاخه‌های اصلی دانش سیاسی اسلامی به‌شمار آوریم؛ زیرا باز هم لازم است که ابن تیمیه، برای مثال به منشأ عقلانی ضرورت دولت در جامعه اسلامی و عاملیت تأییدکننده، تجویزکننده و سرانجام تبیین‌کننده عقل، درباره این ضرورت و شیوه‌های مربوط به آن توجه داشته باشد. در غیر این صورت، هیچ‌یک از مباحث وی که به‌طور کلی و فرازمانی ارائه شده‌اند، ارزش معرفتی نخواهند داشت. در نتیجه می‌توان گفت که فقه سیاسی ابن تیمیه، هم در کشف احکام شرعی ناظر به اعمال سیاسی مکلفان و هم در نظریه‌پردازی، نیازمند عقل و معرفت‌بخشی آن است؛ وگرنه همان‌گونه که بیان شد، مطالب وی در این زمینه هیچ‌گونه ارزش معرفتی‌ای نخواهند داشت.

### ۳. امامت و اولی الامر

مراد/ابن تیمیه از امامت، همان معنای لغوی آن، یعنی پیشوا و در رأس امت قرار گرفتن است؛ برای مثال، امامت در دین، جنگ، نماز، سیاست و امور دنیایی مردم (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۲۰۱). طبق تعریفی که ابن تیمیه از امامت ارائه می‌دهد، روشن می‌سازد که فقط شخص صاحب قدرت و شوکت و متصرف در امور را امام می‌داند و بر این باور است که حفظ شریعت و رهبری معنوی جامعه به عهده امام نیست (ر.ک: همو، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۵۷). وی در واقع یکی از شئون امامت را که تصرف در امور است، مصادف با همه شئون و لوازم امامت می‌داند و آن را فرعی از فروع دین معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۶-۱۰۹) و به عصمت و علم لدنی برای امام قایل نیست (همو، ۱۴۲۶ق، ج ۳۵، ص ۱۲۰). او اطاعت و پیروی از امام را نیز مقید به احکام دین و پیروی از دستورهای الهی می‌داند و معتقد است که فقط رسول خدا ﷺ به صورت مطلق مورد اطاعت قرار می‌گیرد (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۵۰۳-۵۰۴). از این رو برای پیامبر اکرم ﷺ، امامتی به‌عنوان مقام مستقل و چیزی جدا از نبوت و یا رسالت قایل نیست و معتقد است که مجرد رسالت برای وجوب اطاعتش کافی است؛ زیرا علت وجوب اطاعت از ایشان، امامت، قدرت و سیطره او، بیعت دیگران با وی به‌عنوان امام یا موارد دیگری از این قبیل نیست. اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ در هر حالی واجب است؛ برخلاف امام که زمانی امامتش محقق می‌شود که یارانی بیابد تا امر او را تنفیذ کنند (همان، ج ۱، ص ۸۲-۸۵). بنابراین به نظر وی اطاعت از امام زمانی واجب است که امام متصرف در امور باشد و در غیر این صورت، اصلاً امام نیست تا اطاعتش واجب باشد و یا نباشد.

مصالح شما ولایت دارد و تدبیر کار شما به عهده اوست، خداوند و رسول خدا ﷺ هستند. بنابراین خداوند سبحان در آیاتش برای پیامبر نقش جامعه‌سازی قایل است و از مردم می‌خواهد که از ایشان تبعیت کنند و همچنین از ایشان می‌خواهد که با کفار برخورد کند و رهبری جنگ‌ها با کفار و مقام قضاوت میان مردم را بر عهده گیرد: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (انفال: ۶۵)؛ ای پیامبر، مؤمنان را به جهاد برانگیز؛ «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَانَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاعْظِ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۷۳)؛ ای پیامبر با کافران و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر؛ «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء: ۱۰۵). خداوند سبحان در آیه شریفه اخیر شأن حکم و قضا را به پیامبر اکرم ﷺ منتسب می‌سازد که از شئون امامت به‌شمار می‌آید. در واقع حکم کردن میان مردم به قضاوت و داوری در حل مسائل قضایی اختصاص ندارد، بلکه مطلق است و همه امور و شئون مسلمانان را دربر می‌گیرد. یکی دیگر از نقاط ضعف ابن تیمیه در پیش‌فرض‌های نظریه مشروعیت سیاسی، گسترده دانستن دایره اولی‌الامر و دخول هر گونه حاکمی در این دایره است. لازمه چنین پیش‌فرضی، مشروعیت‌بخشی به هر نوع حاکمی است، ولو اینکه غیر عادل و فاسق باشد؛ چراکه دارای قدرت و شوکت و صاحب امر است؛ گرچه مردم در امور حرام و معصیت مجاز به پیروی از وی نیستند. با این‌همه ابن تیمیه معتقد است که این مسئله خللی در مشروعیت وی ایجاد نمی‌کند؛ درحالی‌که چنین اعتقادی با ظاهر آیه شریفه مخالف است؛ زیرا خداوند سبحان مردم را به صورت مطلق به اطاعت از اولی‌الامر امر کرده است و این یعنی آنان معصوم‌اند و هرگز دچار فساد و گناه نمی‌شوند، وگرنه نقض غرض پیش می‌آید، که آن هم از سوی خداوند حکیم محال است.

از سویی چنین توسعه‌ی در محدوده اولی‌الامر، بر اساس آیات، روایات و عقل سلیم، صحیح نیست؛ زیرا مقصود از اولی‌الامر، تنها امامان معصوم ﷺ هستند که رهبران مادی و معنوی جامعه در همه شئون زندگی‌اند و عدد آنان نیز محصور و مشخص است؛ زیرا اطاعت علی‌الاطلاق، تنها درباره معصومین ﷺ تصور می‌شود. صاحب *ینابیع الموده* از تفسیر مجاهد نقل می‌کند که آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) درباره علی ﷺ نازل شده است؛ هنگامی که پیامبر ﷺ او را در جنگ تبوک جانشین خود در مدینه قرار داد. وی از علی ﷺ نقل می‌کند که در برابر مهاجران و انصار، به این آیه استدلال فرمود و هیچ‌یک ایرادی نگرفتند (قندوزی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۴-۱۱۶). همچنین حسکانی در *شواهد التنزیل*، سه روایت ذیل این آیه شریفه نقل کرده است که در همه آنها مصداق اولی‌الامر حضرت علی ﷺ معرفی شده است (ر.ک: حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۱). در حدیث اول حضرت

سبحان، حضرت ابراهیم ﷺ که دارای مقام رسالت بود، پس از سال‌ها پیامبری و گذراندن آزمایش‌های بسیار به مقام امامت رسید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴). در پرتو این سخن الهی در قرآن کریم، دو حقیقت بر ما آشکار می‌گردد:

اولاً این آیه به مغایرت مفهوم امامت با دو مفهوم نبوت و رسالت گواهی می‌دهد؛ زیرا حضرت ابراهیم ﷺ بسیار پیش‌تر از ابتلا به این آزمایش‌های الهی، که یکی از آنها قربانی کردن فرزندش اسماعیل است، به مقام نبوت رسیده بود؛ چون خداوند متعال، در دوران کهولت ابراهیم ﷺ بود که به وی فرزند عنایت فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ» (ابراهیم: ۳۹). بنابراین آزمایش ذبح اسماعیل ﷺ در اواخر عمر ابراهیم ﷺ به وقوع پیوسته و او در اواخر زندگی‌اش به مقام امامت بر مردم نایل شده است؛ درحالی‌که از سال‌ها قبل دارای مقام نبوت بوده است؛ زیرا پیش از آنکه ابراهیم ﷺ دارای ذریه گردد، وحی الهی که نشانه نبوت است بر او نازل می‌شد؛ ثانیاً از این آیه استفاده می‌شود که مقام امامت، فوق مرتبه نبوت و رسالت است؛ زیرا با وجود رسیدن ابراهیم ﷺ به مقام نبوت و رسالت، می‌بایست امتحان‌های سختی را پشت‌سر می‌گذاشت، تا پس از رستگاری در آنها، امامت به وی اعطا شود.

بنابراین یک پیامبر در مقام نبوت و رسالت، تنها فرمان‌پروردگار را دریافت کرد، و آن را به مردم ابلاغ می‌کند؛ اما در مرحله امامت این برنامه‌ها را به اجرا در می‌آورد؛ زیرا امام رئیس حکومت، همراه با اختیارات و تصرفاتی گسترده‌تر در راستای مدیریت و رهبری جامعه و پیشوایی مردم است. خداوند سبحان در آیات قرآن کریم، به هر دو مقام رسول خدا ﷺ اشاره کرده است. زمانی که خداوند سبحان از رسالت حضرت محمد ﷺ سخن می‌گوید، می‌فرماید: «وَأَحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا عَلِي رَسُولُنَا الْبَلَاغُ الْأُمِين» (مائده: ۹۲)؛ یعنی وظیفه محوله به رسول، ابلاغ کردن پیام وحی به صورت کامل بر مردم بوده و در قبال نتیجه و اینکه آنها ایمان بیاورند یا نه، مسئولیتی ندارد. همچنین می‌فرماید: «ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون» (مائده: ۹۹). از طرفی هنگامی که خداوند سبحان از حضرت محمد ﷺ به‌عنوان امام مردم در قرآن کریم یاد می‌کند، می‌فرماید: «النبي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)؛ یعنی رسول خدا ﷺ در همه امور دنیا و دین، اولی و اختیاردارتر است؛ زیرا آیه مطلق است و همه شئون دنیایی و دینی را دربر می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۱۴).

همچنین خداوند سبحان می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» (مائده: ۵۵)؛ یعنی کسی که بر

اما درباره حدیثی که ابن تیمیه بدان استناد می‌کند، بر فرض صحت سند آن، درباره دلالتش باید گفت که این روایت اجتماع امت بر گمراهی یا خطا را نفی می‌کند، نه نفی گمراهی یا خطا از اجتماع امت را؛ درحالی‌که بین این دو تفاوت بسیار است؛ زیرا در صورت اول مفادش چنین می‌شود: ممکن نیست تمام امت بر امری که خطا باشد یا به گمراهی امت بینجامد، اتفاق کنند. این قول همان عقیده شیعه است که معتقدند در همه زمان‌ها امام معصوم علیه السلام وجود خواهد داشت؛ چراکه زمین هیچ‌گاه خالی از حجت نخواهد بود. بنابراین اگر تمام امت بر امری اجماع کنند، مسلماً در میان آنها معصوم علیه السلام نیز وجود دارد. پس آن رأی و نظریه طبق نظریه معصوم علیه السلام خواهد بود و در این صورت است که حجت می‌باشد.

اما بر فرض دوم معنا چنین می‌شود: در اجتماع آنان خطا و یا ضلالتی نخواهد بود و این معنا صحیح نیست؛ زیرا در اجتماع آنان ممکن است که به نحو موجب جزئی خطا باشد و البته چون در میان آنان معصوم علیه السلام هم وجود دارد، قول صواب نیز در میان آنها موجود است. بدین ترتیب معنای روایت، موافق آیات و احادیثی است می‌گویند زمین هیچ‌گاه از دین حق و معصوم علیه السلام خالی نخواهد بود؛ مانند آیه «إِن يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ» (انعام: ۸۹). در این آیه مراد از «قوماً» انبیا، معصومین علیهم السلام، اتقیا و صلحانید که همواره پاسدار دین حق هستند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۶۰). همچنین است آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (زخرف: ۲۸)، که مراد از بقای کلمه در ذریه فرزندان ابراهیم علیه السلام، این است که در ذریه ایشان همواره و مادام که نسل آن جناب در روی زمین باقی است، افرادی موحّد یافت می‌شود (همان، ج ۱۸، ص ۱۴۳). البته این معنا اختصاص به امت حضرت سید المرسلین علیهم السلام ندارد، بلکه روایات متواتری از فریقین نقل شده است که بر وجود اختلاف در اقوام پیشین دلالت دارد (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۲-۵۳).

#### ۵. حجیت صحابه

ابن تیمیه بر این باور است که امت اسلامی، بهترین امت است، و بهترین این امت اسلامی، نسل نخستین آن، یعنی صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هستند. آنان در اطلاع بر علم نافع و انجام عمل صالح بر سایر امت تفوق و برتری دارند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۴). او در این زمینه می‌نویسد: به صورت متواتر از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که فرمودند بهترین قرون، قرنی است که من در آن مبعوث شده‌ام؛ سپس مردمانی که بعد از آنها می‌آیند، و سپس مردمان بعد از آنها. او معتقد است محمد صلی الله علیه و آله و سلم و اصحابش برگزیدگانی هستند که خداوند آنها را برگزیده است (همان، ص ۳۵).

علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که فرمود: شریکان من کسانی‌اند که خداوند آنان را در کنار نام خویش و نام من قرار داده و درباره آنان آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» را نازل فرموده است. علی علیه السلام می‌گوید: پرسیدم: ای پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم آنان (اولی الامر) چه کسانی‌اند؟ فرمود تو نخستین آنان هستی. همچنین رسول خدا ذیل این آیه شریفه، در پاسخ جابر بن عبد الله رضی الله عنه انصاری، که از مصداق «اولی الامر» پرسیده بود، اسامی همه ائمه دوازده‌گانه علیهم السلام را بیان فرمودند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۳؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۹۷؛ اربلی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۱۰).

#### ۴. اجماع

ابن تیمیه اهمیت فراوانی به اجماع می‌دهد؛ تا آنجا که اجماع امت سلف را یکی از منابع معرفتی مسلمانان و هم‌ردیف کلام الهی و بیانات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در صحیح بخاری و مسلم می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۶۱). او در باب مسئله مشروعیت از اجماع و حجیت آن استفاده می‌کند و معتقد است هنگامی که فقیهان بر حکمی اتفاق کنند، آن حکم حتماً حق و صحیح است و هرگاه محدثین درباره صحت حدیثی به اجماع برسند، آن حدیث حتماً درست و صحیح خواهد بود (همو، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۹). بنابراین عصمت امت، ما را از عصمت امام بی‌نیاز می‌کند (همو، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۶۶). ابن تیمیه برای حجیت بخشیدن به اجماع امت و بهره‌برداری از آن در مسائل موردنیاز، به‌ویژه مسئله مشروعیت سیاسی، به روایت «لا تجتمع امتی علی الضلالة أو خطأ» از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بسیار استناد می‌کند (ر.ک: همو، ۱۴۲۶ق، ج ۱۹، ص ۱۷۶ و ۱۹۲؛ ج ۲۰، ص ۱۰؛ ج ۲۷، ص ۳۷۳).

بررسی و نقد: ابن تیمیه معتقد است که در بین امت اسلامی، به غیر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، کسی معصوم نیست (همان، ج ۳۵، ص ۱۲۰). پس چگونه و با چه مجوزی می‌تواند بگوید اجتماع افرادی که معصوم نیستند، معصوم خواهد بود؟ درحالی‌که اگر معصومی در میان اجتماع انسان‌ها نباشد، اجماع آنها ارزش ندارد؛ چون همان‌گونه که خطا بر فرد فرد آنها ممکن است بر مجموع آنان نیز ممکن است. غزالی از عالمان اهل سنت، درباره عصمت و حجیت اجماع می‌گوید: کسی که ممکن است اشتباه و یا سهو کند، عصمت برایش ثابت نمی‌شود. در این صورت چگونه می‌توان به قول او احتجاج کرد؟ چگونه می‌توان بدون حجت متواتره برای گروهی ادعای عصمت کرد؟ چگونه ممکن است برای گروهی عصمت قایل شد که ممکن است بین آنان اختلاف وجود داشته است؟ چگونه ممکن است گروهی معصوم، با هم اختلاف داشته باشند؟ و چگونه این احتمال داده می‌شود، درحالی‌که صحابه خود به اجماع رسیده‌اند که می‌توان با اقوال و رفتار صحابی مخالفت کرد؟ (غزالی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۸).

و اگر اشتباه کردم مرا مستقیم سازید (طبری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۵). شواهد در این زمینه بسیار است که به منظور عدم اطالۀ کلام، خواننده محترم را به منابع مربوطه ارجاع می‌دهیم (ر.ک: طرابلسی، ۱۴۳۰؛ مالکی، ۱۴۲۵؛ کلبانی، ۱۴۲۸؛ هری، ۱۴۲۴؛ عسکری، بی‌تا؛ سبحانی، ۱۳۸۲؛ سند، ۱۴۲۶؛ نهج البلاغه، خ ۳، ۷، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۶۴) و از این رهگذر به زمینه‌های ظهور اعتقاد به عدالت صحابه و ممنوعیت انتقاد از آنان در تفکر اهل سنت می‌پردازیم (حسن‌بگی، ۱۳۸۲):

۱. فتوحاتی که در زمان خلیفه اول و به‌ویژه خلیفه دوم صورت گرفت، سبب شد که مسلمانان از غنایم فراوانی بهره‌مند شوند. همین انتفاع و گسترش اسلام، موجب شد خلیفه اول و دوم و صحابه‌ای که در کنار آنان بودند، در نظر مسلمانان بزرگ جلوه داده شوند؛ تا آنجا که شیوه‌های ابداعی آنان به‌راحتی پذیرفته می‌شد. *ابن‌ابی‌الحدید* به نقل از *ابوجعفر نقیب البصره* می‌نویسد:

اگر عثمان همان روش عمر و ابوبکر را در پیش می‌گرفت، هیچ صدمه‌ای نمی‌دید و مخالفتی با او نمی‌شد؛ حتی اگر قبله را از کعبه به بیت‌المقدس تغییر می‌داد و یا یکی از نمازهای پنج‌گانه را از مردم ساقط می‌کرد؛ زیرا هم و غم مردم مصروف به دنیا و اموال و خواسته‌های دنیوی بود. تا زمانی که بدان

دسترس داشتند، ساکت بودند، و چون با فقدان آن روبه‌رو شدند، به هیجان آمدند و آشوب به راه انداختند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۸۹-۹۰).

همچنین وی نقل می‌کند که صحابه به صورت یک‌پارچه بسیاری از نصوص پیامبر اکرم ﷺ را ترک کردند و به آن عمل نمی‌کردند، آن هم به دلیل مصلحتی که در ترک آن می‌دیدند (همان، ج ۱۲، ص ۸۳).

۲. تعریف و تمجید قرآن درباره بعضی از صحابه، سپس سریان دادن آن تعاریف در مورد کل صحابه؛

۳. مدح و تکریم پیامبر اکرم ﷺ در مورد بعضی از صحابه؛

۴. رواج اندیشه جبرگرایی و اینکه انسان موجودی مسلوب‌الاراده است و از خود اختیاری ندارد. طبیعتاً وقتی چنین تفکری حاکم باشد، نوبت به انتقاد و نقد عملکرد اشخاص نمی‌رسد؛ چراکه اشخاص از خود اختیاری ندارند؛

۵. رواج اندیشه ارجا و مرجئه‌گری، و اینکه ما درباره افراد قضاوتی نمی‌کنیم و خداوند است که باید در مورد آنان قضاوت کند. این نظریه در مقابل نظریه خوارج پدید آمد؛

۶. اقدامات معاویه: *مدائنی* نقل می‌کند که معاویه به استناداران خود نوشت: کسانی که فضایل و مناقب عثمان را نقل می‌کنند، گرامی بدارید و آنان چنان کردند؛ چون معاویه به آنان صلّه، جامه، پاداش و

بنابراین صحابه نه از زمره افرادی‌اند که از امیال و آرزوهایشان پیروی کردند و مورد خشم و غضب خدا واقع شدند، و نه از زمره افرادی که گمراه شدند و به بیراهه رفتند؛ بلکه صحابه از کمال علم و کمال حسن‌نیت برخوردار بوده‌اند. اگر چنین نمی‌بود، این امت بهترین امت نبودند، و صحابه نیز بهترین افراد امت نبودند؛ درحالی‌که این دو مطلب مخالف قرآن و سنت است. به‌علاوه منطقی و عقل سلیم نیز به همین واقعیت حکم می‌کند؛ لذا صحابه از بین امت اسلام بر اساس قرآن و سنت و اجماع و منطقی، کامل‌ترین طبقه این امت در علم و عمل هستند. به‌همین دلیل تک‌تک بزرگان امت به برتر بودن صحابه نسبت به خود و امثال خود اعتراف می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۷۹-۸۰).

**بررسی و نقد:** بر اساس همین تفکر است که *ابن‌تیمیه* در باب مشروعیت، به قول و فعل صحابه استناد می‌کند و دیدگاه خود را دیدگاه واقعی اسلام معرفی می‌نماید؛ درحالی‌که قرآن در موارد فراوانی از صحابه منافق سخن به میان آورده است (آل عمران: ۱۵۵ و ۱۶۱؛ حجرات: ۶؛ توبه: ۵۸ و ۷۵؛ احزاب: ۱۲ و ۱۳؛ سجده: ۱۸؛ بقره: ۹؛ محمد: ۱۶؛ جمعه: ۱۱؛ فتح: ۱۱؛ حدید: ۱۰) و عدالت همه صحابه نیز مورد قبول پیامبر اکرم ﷺ نبوده است؛ چراکه برخی از آنان مورد طعن و نکوهش حضرت ﷺ قرار گرفته‌اند (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۱۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۰۷؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۴۲۹، ج ۱۰). نظریه عدالت صحابه نیز مورد تأیید همه علمای اهل تسنن نیست. برای مثال *تفتازانی* درباره آنان می‌نویسد: برخی از صحابه از حق منحرف شدند و به ظلم و فسق گرفتار آمدند و علت آن کینه، عناد، حسد، لجاجت، طلب ریاست، سلطنت و میل به لذت‌ها و شهوات بوده است؛ زیرا همه صحابه معصوم نبوده‌اند و نیز هر کسی که پیامبر ﷺ را ملاقات کرده، اهل خیر نمی‌شود؛ اما عالمان به جهت حسن ظنی که به اصحاب رسول خدا ﷺ داشته‌اند، درصدد توجیه و تأویل رفتار صحابه برآمده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۱۰-۳۱۱).

بنابراین نظریه عدالت صحابه نه تنها اجماعی نبوده، بلکه مطلبی است که بعدها درباره صحابه مطرح شده است؛ چراکه شواهد و ادله تاریخی نشان می‌دهند که این نظریه مبتنی بر زمینه‌هایی بوده است که پس از طی مراحل و مطرح شدن در کتاب‌ها، رفته‌رفته به‌صورت یک اعتقاد در بین اهل تسنن ظاهر شده، اما در زمان خود صحابه، هرگز چنین اعتقادی در موردشان مطرح نبوده است. حتی مسلمانان به‌راحتی از خلیفه انتقاد، و او را امر به معروف و نهی از منکر می‌کردند. این نشان می‌دهد که مردم خلیفه را فردی عادی به‌شمار می‌آوردند. این مطلب در سخنان خود خلیفه اول نیز مشهود است. زمانی که وی به خلافت رسید، به مردم گفت: من مثل شما هستم؛ اگر درست رفتار کردم از من پیروی کنید



## نتیجه‌گیری

ابن تیمیه در مقام نظر، حق حکومت و امر و نهی کردن را منوط به اذن و رضایت الهی می‌داند؛ اما به دلیل روش علمی خاصش در کسب معارف دینی، عدم اتخاذ مبانی و پیش‌فرض‌هایی صحیح و عدم درک مفهوم واقعی امامت و شرایط و لوازم آن در اسلام، نتوانسته است در نظریه‌پردازی و ارائه الگوی اسلامی در باب مشروعیت، موفق عمل کند؛ زیرا اولاً مبنای مشروعیت حکومت رسول خدا ﷺ را متفاوت با جانشینان ایشان و دیگر حاکمان اسلامی می‌داند؛ ثانیاً امامت را صاحب قدرت و شوکت شدن معرفی می‌نماید؛ ثالثاً ملاک‌هایی را جهت مشروعیت، مطرح می‌سازد که راهی مطمئن و یقینی برای حصول رضایت خداوند سبحان بر ولایت دیگران بر مردم به‌شمار نمی‌آید؛ رابعاً با انکار و نادیده گرفتن نصوص وارده در زمینه مشروعیت سیاسی، به سیره عملی برخی از صحابه استناد می‌کند؛ خامساً دلیلی متقن از کتاب و سنت در تأیید دیدگاهش ارائه نمی‌دهد.

زمین می‌داد. به همین دلیل مردم در بیان فضایل و مناقب عثمان زیاده‌روی کردند، و در هر شهر و دیاری برای رسیدن به دنیا نوعی مسابقه و رقابت در نقل فضایل عثمان ایجاد شد و چنان فضایی به وجود آمد که حتی افراد فرودست و بی‌نام و نشان نزد کارگزاران معاویه می‌آمدند و روایتی در مناقب عثمان نقل می‌کردند و اسم آنان در دیوان ثبت می‌شد. از این روی معاویه در نامه‌ای دیگر به استانداران خود چنین نوشت:

حدیث (منقبت) درباره عثمان بسیار نقل شده است. چون نامه من به دست شما رسید، مردم را دعوت کنید تا فضایل صحابه و به‌ویژه خلیفه اول و دوم را نقل کنند، و هر خیری را که درباره ابوتراب نقل شده، نظیر آن را درباره دیگر صحابه نقل کنند؛ چراکه این کار برای من خوش‌تر و مایه چشم‌روشنی بیشتر است، و حجت و برهان ابوتراب و شعیان او را بیشتر از بین می‌برد (همان، ج ۱۱، ص ۴۴-۴۵).

اما روایتی که ابن تیمیه از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند؛ اولاً خیر بودن در این روایت همانند خیر بودن در آیه شریفه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» نسبی است نه حقیقی؛ زیرا واضح است که افراد بی‌ایمان و منافق صدر اسلام مشمول این مدح الهی نیستند، بلکه مراد آیه، کسانی است که ایمان آورده و به دو فریضه امر به معروف و نهی از منکر، عمل می‌کنند. سیوطی نیز در تفسیرش، از ابن ابی حاتم از ابی جعفر روایت می‌کند که منظور از بهترین امت، اهل بیت رسول خدا ﷺ هستند (الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۲، ص ۶۴).

بنابراین خیر بودن در روایت، دلالت بر کمال مطلق نسبت به همه افراد امت ندارد؛

ثانیاً روایاتی که در مدح صحابه وارد شده‌اند، همگی از طریق خود صحابه هستند، و این خود نه‌تنها سبب وهن روایات می‌شود، بلکه همان‌طور که اشاره شد، خلاف سیره عملی برخی از صحابه است. بدین ترتیب مشخص می‌گردد که قداست و حجیت بی‌قید و شرط صحابه، مبنای دینی ندارد و رفته‌رفته بر اثر تحقق شرایط و طی مراحل به وجود آمده است؛ اما وقتی ابن تیمیه هر گونه مخالفت با عمل صحابه، به‌ویژه در عرصه سیاسی را مخالفت با کتاب و سنت تلقی می‌کند و بر این باور است که اگر کسی بگوید صحابه در تأویل حتی یک مورد از کتاب و سنت دچار خطا شده‌اند، آشکارا با عموم صحابه و تابعین به نزاع برخاسته است، طبیعی خواهد بود که در ارزیابی شرایط، شیوه استقرار و مشروعیت سیاسی حاکم اسلامی، ناگزیر به دوران صحابه استناد می‌کند و عمل و مواضع سیاسی آنان را کاشف از ولایت حاکم اصلاح بداند؛ تا اینکه اولاً اندیشه سیاسی خود را بر محور خلافت صحابه بازسازی کند؛ ثانیاً مشروعیت سیاسی خلفا را نیز مسلم بینگارد و در این زمینه هر گونه شک و شبهه‌ای را از آنان بزداید.

## منابع

- ابن ابی الحدید مدائنی، ۱۴۱۸ق، *شرح نهج البلاغة*، تحقیق: محمد عبد الکریم النمری، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۴۲۹ق، *جامع الأصول فی أحادیث الرسول*، تحقیق: عبدالسلام محمد عمر علس، بیروت، دارالفکر.
- ابن تغری بری، بی تا، *المنهل الصافی و المستوفی بعد الوافی*، موقع الورق، نرم افزار مکتبه الشامله.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۳۸۶ق، *السیاسة الشرعية*، به کوشش محمد مبارک، بیروت، دارالمعرفة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة النبویة*، تحقیق محمد رشاد سالم، قاهره، مؤسسة قرطبة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۶ق، *مجموع الفتاوی*، المحقق أنور الباز و عامر الجزار، بیروت، دارالوفا.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۵ق، *بغیة المرئاد*، تحقیق موسی بن سلیمان، بی جا، مکتبه العلوم و الحكم.
- ابن قدامة، ابو عبدالله، بی تا، *العقود الدرية من مناقب شیخ الإسلام أحمد بن تیمیه*، تحقیق محمد حامد الفقی، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۰۷ق، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
- ابوزهره، محمد، ۱۹۹۱م، *ابن تیمیه حیاته و عصره، آراؤه و فقهه*، قاهره، دارالفکر العربی.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۴۰۵ق، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، ط الثانية، بیروت، دارالأضواء.
- آنتونی بک، ۱۳۸۵، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام (از عصر پیامبرتا امروز)*، ترجمه محمد حسین قار، تهران، اطلاعات.
- بستانی، فؤاد افرا، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، تهران، اسلامی.
- بشیری، حسین، ۱۳۷۶، *تاریخ اندیشه سیاسی در قرن ۲۰*، تهران، نی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، *امامت پژوهی (بررسی دیدگاه‌های امامیه، معتزله و اشاعره)*، زیر نظر یزدی مطلق، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- حسکانی، عبیدالله بن احمد، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن بگی، علی، ۱۳۸۲، «عدالت صحابه: زمینه‌ها، پیامدها و نتایج»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۱۷-۱۸، ص ۱۳۰-۱۰۵.
- حسینی تهرانی، سیدمحمد حسین، ۱۴۲۶ق، *امام شناسی*، مشهد، علامه طباطبائی.
- حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۸۵، *دراسات فی منهاج السنة لمعرفة ابن تیمیه*، قم، الحقائق.
- حلی، علی اصغر، ۱۳۸۲، *مبانی اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی*، تهران، زوار.

- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵ق، *مناهج الیقین فی أصول الدین*، تهران، دار الأسوة.
- حییم، سلیمان، ۱۳۸۵، *فرهنگ معاصر انگلیسی- فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، تهران، روزنه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.
- رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۶، *تقدی بر افکار ابن تیمیه*، تهران، مشعر.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *الحوار مع الشیخ صالح بن عبدالله الدرویش حول الصحبة و الصحابة*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سند، شیخ محمد، ۱۴۲۶ق، *الصحابة بین العدالة و العصمة*، قم، لسان الصدق.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعی نجفی.
- صائب عبدالحمید، ۱۴۱۵ق، *ابن تیمیه فی صورته الحقیقه*، بیروت، الغدیر للدراسات و النشر.
- صائب، عبدالحمید، ۱۴۲۳ق، *ابن تیمیه حیاته و عقائده*، ط الثانية، بیروت، الغدیر.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمة*، ط الثانية، تهران، اسلامیة.
- صفدی، خلیل بن ابیک و احمد بن محمد ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، *الوافی بالوفیات*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۷ق، *اعلام الوری بأعلام الهدی*، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۰۷ق، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طرابلسی، علی ابراهیم، ۱۴۳۰ق، *عدالة الصحابة*، بیروت، دارالحجة البيضاء.
- عسکری، سیدمرتضی، *الصحابی و عدالته*، نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی نور.
- عنایت، حمید، ۱۳۷۷، *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، روزنه.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۳ق، *المستصفی فی علم الأصول*، تحقیق محمد عبد السلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- فوزی، یحیی، ۱۳۸۴، *اندیشه سیاسی امام خمینی*، قم، معارف.
- قادر، حاتم، ۱۳۸۰، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ۱۴۱۸ق، *یتایع المودة*، بیروت، مؤسسه اعلمی.
- الکلبانی العمانی، خلیفة عبید، ۱۴۲۸ق، *الشیعة و الصحابة*، بحرین، دارالعصمة.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۸۱، «مبانی مشروعیت حکومت‌ها»، *مجله الهیات و حقوق*، ش ۳، ص ۳۲-۹.
- مالکی، حسن بن فرحان، ۱۴۲۵ق، *الصحبة و الصحابة بین الاطلاق اللغوی و التنصيص الشرعی*، بیروت، مرکز الدراسات التاريخية.

- مسجدجامعی، زهرا، ۱۳۸۰، *نظری بر تاریخ وهابیت*، تهران، صریر دانش.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۵، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مظفر، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *دلایل الصدیق*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- موسسه پژوهش‌های اجتماعی، ۱۳۷۵، *گزیده مقالات سیاسی امنیتی*، تهران، بینش.
- مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۸، *اندیشه سیاسی متفکران اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واقدی، محمدبن عمر، ۱۴۰۹ق، *المغازی*، بیروت، موسسه الاعلمی المطبوعات.
- وینسینت، اندرو، ۱۳۷۱، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشریه، تهران، نی.
- هرری، الشیخ عبدالله، ۱۴۲۴ق، *الدلیل الشرعی علی اثبات عصیان من قاتلهم علی من صحابی او تابعی*، بیروت، دارالمشاریع.