

نظام سیاسی و دولت در اسلام (۲)

«نظام سیاسی اهل سنت»

دکتر داود فیروزی*

در بخش نخست که به سیمای عمومی نظام سیاسی اختصاص داشت، نویسنده تاحدی، مختصات کلی نظام سیاسی اسلام را تبیین کرد، اما در بخش دوم، به تحلیل نظریه‌های نظام سیاسی اهل سنت می‌پردازد. از دیدگاه وی اهتمام اهل سنت در تفسیر خاص از حادثه سقیفه، موجب شد تا در طول تاریخ اسلام، مجموعه نسبتاً منسجمی از ادله و اصول، به وسیله اشاعره و معتزله، در تبیین نظام سیاسی اهل سنت فراهم گردد که اصطلاحاً «خلافت اسلامی» نامیده می‌شود. خلافت اسلامی نیز در گذر تاریخ و چالش‌های زمانه، دچار تحولات جدی شد که در این مقاله، تحت عنوان «نظریه‌های قدیم و جدید اهل سنت» ساماندهی شده و شاخص‌های هر کدام مورد تحلیل قرار گرفته است.

دلایل وجود و وجوب خلافت

تبارشناسی نظام سیاسی اهل سنت نشان می‌دهد که این نظام سیاسی در جهان اسلام، به لحاظ تاریخی بر تعبیر خاصی از «حادثه سقیفه» استوار است. اهتمام اهل سنت در حفظ و توسعه این

* حجة الاسلام والمسلمین دکتر داود فیروزی استادیار علوم سیاسی.

«تعبیر» موجب شده است که در طول تاریخ اسلام، مجموعه نسبتاً منسجمی از استدلال‌های عقلی، نقلی و تاریخی - به وسیله اشاعره و معتزله - در توجیه و تبیین نظام سیاسی اهل سنت که «خلافت اسلامی» نامیده می‌شود، فراهم گردد.

امامت یا خلافت در اندیشه سنی، جانشین نبوت در حفظ دین و سیاست دنیاست.^۱ در این اندیشه هیچ‌گاه دین از دنیا جدا نیست و حاکم اسلامی چون «نایب»، «تابع» و «خلیفه» پیامبر ﷺ است، قبل از هر چیز، ضامن استمرار شریعت و احترام و اجرای آن است.^۲ دربارهٔ وجوب رهبری و تأسیس نظام سیاسی، در میان اهل سنت، تقریباً «اجماع» وجود دارد. گفته می‌شود عدهٔ بسیار اندکی مانند ابوبکر اضم* به امکان الغای قدرت سیاسی، حذف دولت و بی‌نیازی جامعه از رهبری عقیده دارند.^۳ قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵ ق) در کتاب معروف *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، دیدگاه‌های اهل سنت دربارهٔ وجوب امامت و نظام سیاسی را به سه وجه زیر تقسیم می‌کند:^۴

الف) نظریه عدم وجوب

عدهٔ اندکی در اصل وجوب امامت و تأسیس نظام سیاسی تردید و انکار کرده‌اند. قاضی عبدالجبار بعضی از خوارج و نیز ابی‌بکر اضم را از حامیان این دیدگاه معرفی می‌کند. وی با بی‌اعتنایی به قول خوارج به توجیه نظر ابوبکر اضم پرداخته و می‌نویسد:

و اما اضم... مطابق آنچه شیخ ما ابوعلی (جبایی) از او نقل کرده است، نشان می‌دهد که چندان هم مخالف اجماع در این باره [وجوب امامت و نظام سیاسی] نیست. او [اضم] فقط گفته است که «هر گاه مردمان بین خود به انصاف رفتار کنند و آنچه مایهٔ ظلم به همدیگر و موجب اقامهٔ حدود [کیفرهای] شرعی می‌شود از بین رفته و زایل گردد، البته مردم از وجود امام بی‌نیاز می‌گردند». معلوم است که حال مردم خلاف [فرض] فوق است؛ بنا بر این از سخن او [اضم] می‌توان چنین استنباط کرد که برقراری نظام سیاسی و وجود امام در جامعه اسلامی واجب است.^۵

ب) نظریه وجوب عقلی

گروهی از متفکران سنی معتقدند طبع عقلا، تسلیم و تمکین به رهبری که مردم را از ظلم به یکدیگر باز داشته و نزاع و مخاصمه بین آنان را حل و فصل کند را پسندیده و واجب می‌داند، زیرا بدون ولایت

* ابوبکر عبدالرحمن بن کیسان الاضم، از طبقهٔ ششم رجال معتزله است.

(رهبران) قواعد زندگی مهمل و مردمان دچار تفرقه و سردرگمی می‌شوند.^۶ یکی از مشهورترین نظریه پردازان و جوب عقلی امامت، ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ، متفکر برجسته معتزلی در قرن سوم هجری است. وی در رساله‌ای با عنوان «استحقاق الامامة» استدلال عقلی بر وجوب امام و ضرورت نظام سیاسی ارائه می‌دهد. به نظر جاحظ مردمان با توجه به تنوع عقول و طبایع و نیز جاذبه شهوت، کثرت جهل و شدت منازعاتی که در میان خود دارند، به شدت نیازمند به حکومت و حاکم هستند.

در نظر جاحظ، چون وجوب و وجود امر و نهی با وجوب و وجود امام و نظام حکومت ملازم است، وجود امام و دولت عقلاً واجب است.^۷ جاحظ در ادامه استدلال خود می‌نویسد:

و از آن رو که بندگان ناگزیر مورد امر و نهی واقع می‌شوند، به ناچار بین دشمن عصیانگر و مطیع دوستدار قرار دارند، روشن است که مردمان جز با منع شدید و مجازات سنگین قادر به بازداشتن طبایع و مخالفت هواهای خود نیستند و بنابراین لازم است [از جانب کس یا نهادی] امر و نهی شوند.

و از سوی دیگر، اگر عقل‌های مردمان قادر به درک همه مصالح دنیایی آنان نیست، قطعاً از درک مصالح دینی عاجز تر خواهند بود، زیرا علم دین غامض تر است و نیازمند طبیعت برتر و عنایت بیشتر همراه با تلقین ائمه است. با توجه به همه این موارد، علم پیدا می‌کنیم که مردم ناگزیر از امامی هستند که جمیع مصالح آنان را بشناساند «فلما كان ذلك كذلك علمنا أنه لا بد للناس من إمام يعرفهم جميع مصالحهم».^۸

قاضی عبدالجبار توضیح می‌دهد که قائلان به نظریه وجوب عقلی امامت در مذهب سنی، اندیشه‌های خود را در قالب یکی از مفاهیم سه گانه «تمکین»، «بیان» و «لطف» ارائه داده‌اند. منظور از «تمکین» آن است که مکلفان بدون وجود امام، قادر به انجام تکالیف خود و یا حتی انجام اعمالی در راستای منافع و مضار خویش نیستند.^۹ اندیشمندانی که نظریه وجوب عقلی امامت را با تکیه بر مفهوم «بیان» توضیح داده‌اند، معتقدند تکلیف مؤمنان جز با حجت و بیان تمام نمی‌شود. به نظر اینان امامت و امام، حجت خداوند برای خلق اوست و هیچ گاه زمانه از حجت، که همان نبی یا امام برای تبیین احکام الهی است، خالی نخواهد بود.^{۱۰} سرانجام، قائلان به وجوب عقلی امامت از باب «لطف»، عقیده دارند لطف و عنایت خداوند اقتضا می‌کند که جهان را از رئیس با تدبیر و امامی که اسباب اجتماع انسان‌ها بوده و آنان را در مسیر مصالح دین و دنیای خودشان قرار دهد، خالی نگذارد. در این دیدگاه، امامت لطفی است که برای تأمین و تضمین مصالح انسان‌ها مقرر شده است.^{۱۱}

قاضی عبدالجبار با نقد دیدگاه‌های سه گانه فوق درباره وجوب عقلی امامت، خود به نظریه وجوب شرعی - سمعی امامت که نظریه اغلب اندیشمندان اهل سنت است، تمایل پیدا می‌کند.

ج) نظریه وجوب شرعی - سمعی

به نظر ابن فراء حنبلی (۳۸۰ - ۴۵۸ ق) مسأله امامت و تأسیس نظام سیاسی از مسائلی است که عقل قادر به تشخیص وجوب و اباحه، و حلال و حرام آن نیست.^{۱۲}

ابوالحسن ماوردی در این باره بیشتر توضیح می‌دهد. به نظر این فقیه شافعی، مهم‌ترین دلیل معتقدان به وجوب شرعی امامت این است که امام و رهبر به آن دسته از امور شرعی اقدام می‌کند که عقل به وجوب انجام و ترک آنها حکم نکرده است. عقل صرفاً به وجوب منع هر یک از عقلا از ظلم به همدیگر و عمل به مقتضای عدل و انصاف حکم می‌کند و هر انسانی را الزام می‌کند که با عقل خویش و نه عقل دیگری به تدبیر و تدبیر امور بپردازد؛ لیکن شرع به تفویض و واگذاری امور به ولی مورد نظر دین توصیه می‌کند.^{۱۳} قاضی عبدالجبار نیز تقریباً همین استدلال را دارد:

تحقیقاً امامت به وسیله شرع ثابت شده است، زیرا تردیدی نیست که وجود و برقراری امام، شایسته و حسن است و همچنین امام در صورت استقرار، به اقامه احکام و حدود می‌پردازد، بلکه بحث صرفاً در وجوب امامت است.^{۱۴}

غرض از ذکر نکات فوق، نشان دادن این نکته اساسی است که جمهور اهل سنت، اعم از اندیشمندان مشهور معتزلی، شافعی، حنبلی و دیگران، در توجیه مشروعیت نظام سیاسی اهل سنت، عموماً از ادله عقلی فاصله گرفته و به دلایل سمعی و نقل از قرآن و سنت استناد می‌کنند. در هر صورت، نقل و سمع، به ویژه اعمال و احادیث منقول از پیامبر ﷺ و صحابه، مهم‌ترین منبع تغذیه کننده دولت و موجودیت نظام سیاسی در نزد اهل سنت است؛ برای مثال ابن فراء در بیان وجوب امامت و حکومت به حدیثی از احمد بن حنبل، رئیس مذهب حنبلی، استناد می‌کند:

الفتنة إذالم یکن إمامٌ یقوم بأمر الناس؛^{۱۵} هر گاه امامی نباشد که به امور مردم قیام کند فتنه ظاهر می‌شود.

ابوالحسن ماوردی نیز پس از استناد به آیه «اولی الامر»^{*} در وجوب شرعی امامت، به حدیثی از پیامبر اسلام ﷺ در این باره اشاره می‌کند که ابوهیره آن را نقل کرده است.^{**} اشارات فوق، از دیدگاهی که در این پژوهش اتخاذ کرده‌ایم، اهمیت زیادی دارد و نتایج و پیامدهای گسترده‌ای برای نظام سیاسی اهل سنت و به طور کلی تاریخ تمدن اسلامی برجای گذاشته است.

* یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. «نساء (۴) آیه ۵۹».

** سیلیکم بعدی و لایة فیلیکم البرّ بینه، ویلیکم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم و اطیعوا فی کلّ ما وافق الحق، فإن أحسنوا و لهم، و إن أساءوا فلکم و علیهم.

اصول نظام سیاسی اهل سنت

نظریه‌های نظام سیاسی اهل سنت، چون اصولاً مشرب نقلی دارند، در توضیح اصول نظام سیاسی نیز طبعاً چنین روشی را تعقیب می‌کنند. اندیشه سیاسی اهل سنت برای توضیح مشروعیت حوادث پس از رحلت حضرت رسول ﷺ، نوعاً به دو اصل اساسی «اجماع» و «شورا» استناد می‌کند؛ البته اصل شورا بیشتر در نظریه‌های جدید اهل سنت طرح شده و می‌شود، لیکن اجماع مهم‌ترین منبع مشروعیت نظام سیاسی در نظریه‌های قدیم اهل سنت بوده است. به لحاظ رعایت ترتیب تاریخی، نخست به اصل اجماع اشاره می‌کنیم و آن‌گاه استدلال اندیشمندان سنی درباره شورا را طرح خواهیم کرد.

الف) اجماع

چنان‌که محمدضیاءالدین ال‌ریس به درستی توضیح می‌دهد، اهل سنت، اجماع را مهم‌ترین مستند برای مشروعیت نظام سیاسی خود، به ویژه خلافت راشدین می‌دانند. در این اندیشه، قوی‌ترین و عالی‌ترین مرتبه از اجماع، همان اتفاق و اجماع صحابه است، زیرا صحابه نسل اول مسلمانان بودند که همراه رسول ﷺ زندگی کرده و در جهاد و دیگر اقدامات با آن حضرت مشارکت کرده‌اند؛ کردار و گفتار پیامبر را دیده و شنیده‌اند و به احکام و اسرار اسلام دانا ترند.

مطابق مذهب سنی، صحابه - پس از رحلت پیامبر ﷺ - اجماع دارند که ناگزیر باید کسی جانشین پیامبر باشد و برای انتخاب خلیفه نیز تلاش کردند و کسی از صحابه نشنیده است که حتی یکی از آنها درباره عدم احتیاج مسلمانان به امام و خلیفه سخن بگوید. بدین سان، اجماع صحابه بر وجوب وجود خلافت ثابت می‌شود و این همان اصل اجماع است که مستند مشروعیت خلافت است. ۱۶ شاید به همین دلیل است که امام الحرمین جوینی معتقد است قبل از شروع به بحث امامت - یعنی خلافت - ناگزیر باید فصلی را برای تبیین اهمیت و حجیت اجماع در نظر گرفت، زیرا امامت و حکومت در اهل سنت منحصرأ بر این اصل استوار است. ۱۷

به نظر اهل سنت، منابع اساسی تشریح در اسلام، قرآن و سنت است؛ بنابراین ادله حجیت اجماع نیز لازم است از درون این دو منبع، به اضافه منبع تاریخی که در ادبیات اهل سنت «مجلس الصحابه» نامیده‌اند، جست‌وجو شود. بدین ترتیب منابع سه‌گانه اجماع در مذهب اهل سنت عبارتند از: قرآن، سنت پیامبر ﷺ و مجلس صحابه. ۱۸

۱. قرآن، منبع حجیت اجماع: عبدالحمید متولی آیات سه گانه زیرا را به مثابه ادله ای برای تقریر حجیت اجماع در نظام سیاسی اهل سنت معرفی می کند: ۱۹

۱- «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم». ۲۰ این آیه با توجه به این که اطاعت خدا و رسول را واجب کرده در آیات قرآن و احادیث پیامبر ﷺ توصیه های ویژه ای در خصوص اجماع آمده است، از دیدگاه اهل سنت دلیلی بر حجیت اجماع تلقی شده است.

۲- «واعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا». ۲۱

۳- «و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی و نصله جهنم و ساء مصیراً». ۲۲

حسن عباس حسن اشاره می کند که در تفسیرهای شیعی منظور از «مؤمنین» در آیه سوم، «حبل الله» در آیه دوم و «اولی الامر» در آیه نخست، امامان دوازده گانه و معصومین است. ۲۳

۲. سنت پیامبر، منبع حجیت اجماع: اندیشه های سیاسی اهل سنت، احادیث نبوی زیر را به عنوان دلایلی از سنت پیامبر ﷺ در مشروعیت و حجیت اجماع ذکر کرده اند: ۲۴

۱- «لا تجتمع أمّتی علی الخطأ؛ امت من هیچ گاه بر خطا اجماع نمی کند».

۲- «لا تجتمع أمّتی علی الضلالة؛ امت من هیچ گاه به ضلالت و گمراهی اجماع نمی کند».

۳- «یدالله مع الجماعة، اتبعوا السواد الأعظم فأنه من شدّ شدّ فی النار؛ دست خداوند با جماعت است. پیرو جمع کثیر مؤمنان باشید، زیرا هر کس تک روی کند به جهنم می افتد».

۴- «لم یکن الله لیجمع أمّتی علی الضلالة؛ هرگز خداوند روا نکرده است که امت من به ضلالت و گمراهی اجماع و اتفاق کند».

۵- «سألت الله تعالی ألا یجمع أمّتی علی ضلالة فاعطانیها؛ از خداوند متعال درخواست کردم که اجماع امت مرا در ضلالت و گمراهی قرار ندهد و خداوند نیز تقاضای مرا پذیرفت و به من ارزانی داشت».

۳. مجلس صحابه، منبع حجیت اجماع: برخی از نویسندگان اهل سنت، خبر از تأسیس نوعی مجلس مشورتی می دهند که ابوبکر و سپس عمر آن را تشکیل دادند و بزرگان صحابه در آن به شور می پرداختند. عبدالحمید متولی می نویسد:

ابوبکر... و بعد از او، عمر در اوایل خلافت خود - که هنوز دولت اسلامی از شبه جزیره عربستان تجاوز نمی کرد - جمعیتی از صحابه (بزرگان صحابه) را دعوت کرده و مقرر کردند در مواردی که خلیفه نص صریحی در قرآن و سنت پیدا نمی کرد، مشاوره و اظهار نظر کنند.

هرگاه این جمع در امری اتفاق می‌کردند، خلیفه نیز همان نظر را اخذ و اجرا می‌کرد. تحقیقاً مواردی نیز اتفاق می‌افتاد که (در مجلس صحابه) به اجماع نمی‌رسید. به هر حال، اکثر احکام شرعی که گفته می‌شود موضع اجماع صحابه بوده، در همین زمان تشریح شده است.^{۲۵}

حسن عباس حسن در تحلیل مجلس صحابه، به عنوان منبع تاریخی برای حجیت اجماع، توضیح می‌دهد که ظهور اجماع به عنوان یکی از منابع قانون‌گذاری در اسلام چندان هم بعید نیست؛ لیکن ابهاماتی این امر را احاطه کرده و در هم پیچیده است که همواره موجب تردید در اعتبار آن می‌شود؛ به نظر می‌رسد بین آیات و احادیث مربوط به اجماع از یک طرف، و موضع ابی‌بکر در قبال تصمیمات این مجلس، نوعی تناقض آشکار وجود دارد، زیرا ابوبکر نخستین کسی است که در مورد جنگ با کسانی که از پرداخت زکات به دولت بعد از پیامبر ﷺ امتناع می‌کردند (جنگ‌های ارتداد) با اجماع صحابه مخالفت کرد.^{۲۶} به هر صورت، به رغم تردیدهایی که در بنیاد نظری اجماع صحابه وجود دارد، اهل سنت نتایج نظری و علمی مهمی در معماری نظام سیاسی خود استخراج کرده، از آن جمله است مفهوم «اهل حل و عقد».

ب) شورا

شورا مهم‌ترین اصل نظام سیاسی، به ویژه در نظریه‌های جدید نظام سیاسی اهل سنت است. منظور از شورا تبادل آرا به منظور اتخاذ تصمیم درست در مسائل اساسی جامعه اسلامی است که حکم و نص شرعی درباره آنها وجود ندارد. به نظر بعضی نویسندگان عرب، لفظ «امر» در آیه شورا آشکارا نشان می‌دهد که بیشتر موارد شورا امور حکومتی و اقامه تصمیمات دولت در بین مؤمنان و اعضای جامعه اسلامی است.^{۲۷} محمد عبدالقادر ابوفارس، ضمن اشاره به قلمروهای متنوع و متعدد شورا، دو دیدگاه موجود در فقه اهل سنت درباره وجود و الزامی بودن شورا برای حاکم اسلامی یا استحباب و غیرالزامی بودن شورا در حکومت اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد.^{۲۸}

پایه‌های ارزشی در نظام سیاسی اهل سنت

«خلافت» و «عدالت صحابه» دو رکن اساسی و دو پایه ارزشی نظام سیاسی اهل سنت است که در مقابل دو مفهوم «امامت» و «ولایت» در نظام سیاسی شیعه طرح شده است.

الف) خلافت و خلیفه

منظور از خلافت این است که شخصی از مؤمنان ریاست دولت اسلامی را به جانشینی از پیامبر ﷺ به عهده گیرد. جرجی زیدان با نظر به واقعیت تاریخی خلافت می‌نویسد:

خلافت که نوعی از کشورداری است، خاص جهان اسلام است و قبل از آن سابقه‌ای ندارد. خلافت از قبیل قدرت پادشاهی مطلقه است ولیکن تمایزش از قدرت قیصرها و کسرها به این است که خلافت شامل هر دو قدرت دینی و دنیوی است.^{۳۹}

بر خلاف جرجی زیدان که ناظر خارجی تحولات خلافت است، محمد ضیاءالدین الریس، خلافت را به معنای حکومت یا به اصطلاح امروز، حکومت مبتنی بر قانون اساسی (کما تقول الیوم الدستوریة) معرفی می‌کند.^{۳۰} یکی دیگر از نویسندگان اهل سنت نیز معتقد است خلیفه کسی جز یکی از مؤمنان نیست و در تمام حقوق و واجبات همانند آنان است، نه پادشاه و نه شبیه پادشاه که فراتر از مردم بوده و آنان را ظالمانه از حقوقشان محروم می‌کند.^{۳۱}

به رغم دیدگاه‌های فوق، تمام تعاریف ارائه شده از خلافت، خلیفه را جامع دو قدرت دینی و دنیوی دانسته‌اند. ماوردی «امامت را جانشین نبوت در حفظ دین و سیاست دنیا» تعریف کرده است.^{۳۲} نویسندگانی چون مصطفی الرافعی و عبدالحمید متولی، از میان انبوه تعریف‌های خلافت، این تعریف را برگزیده‌اند: «خلافت ریاست عامه در امور دین و دنیا به نیابت از پیامبر ﷺ است». ^{۳۳} به هر حال، خلافت در اصطلاح اهل سنت ناظر به ریاست دولت اسلامی است و برخلاف بعضی دیدگاه‌ها،^{۳۴} اعتقاد عمومی اهل سنت این است که خلافت را نمی‌توان به نص وارد شده در آیه سی‌ام سوره بقره «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» استناد کرد، بلکه خلافت، چنان که مشهور است، مستند به اجماع صحابه و تابعین در دوران راشدین می‌باشد. همچنین در اندیشه اهل سنت و اندیشمندان قدیم بیشتر از متأخرین لزوم وحدت خلیفه تأکید شده است.^{۳۵}

خلیفه شخصاً سه «علامت» اختصاصی داشت که به طور سنتی در تاریخ طولانی خلافت اسلامی حفظ و رعایت می‌شده است:^{۳۶}

۱. **برده (عبا):** منظور عباى حضرت رسول ﷺ است که دائماً می‌پوشید تا این که به کعب بن زهیر شاعر مشهور عرب بخشید. کعب روزی پیامبر را دشنام داده و از مقابل مسلمانان فرار کرده بود. وقتی که مسلمانان مکه را فتح کردند، برادر کعب که بحیرین زهیر نام داشت نامه‌ای به او نوشت و از او خواست که با اظهار توبه به رسول الله رجوع کند. او نیز چنین کرد و با قصیده‌ای که در مدح پیامبر گفته بود در مدینه تسلیم آن حضرت شد. پیامبر در پاسخ رفتار کعب او را تکریم کرده و عباى خویش را به او بخشید. همین عبا نزد خاندان کعب بود تا آن که معاویه بن ابی سفیان در دوران خلافت خود آن را به چهل هزار درهم خرید و پس از معاویه نیز بقیه خلفاء، از امویان تا عباسیان و سپس خلفای عثمانی به ارث بردند و در مراسم بسیار مهم مورد استفاده قرار می‌گرفت. گفته می‌شود عباى فوق اکنون در سرای قدیمی آستانه (استانبول) و در مجموعه میراث پیامبر ﷺ نگهداری می‌شود. می‌گویند که

ظاهراً عباسیان پس از شکست بغداد، عبا را با خود به مصر برده بودند و با فتح مصر به دست سلطان سلیم عثمانی به دست عثمانیان افتاد.

۲. **خاتم (مهر تهیه شده در انگشتی):** خاتم مهری در قالب انگشت بود که خلیفه‌ها به تبع پیامبر به همراه داشتند. گویند وقتی پیامبر تصمیم گرفت نامه‌ای به قیصر و کسرا نوشته و آنان را به اسلام دعوت کند، بعضی گفتند که عجم هیچ نامه‌ای را بدون مهر قبول نمی‌کند، از این رو پیامبر صلی الله علیه و آله انگشتی از نقره تهیه نمود و بر آن کلمه «محمد رسول الله» را نقش کرد. این انگشتی مهردار به ابوبکر، عمر و سپس عثمان منتقل شد و سرانجام از دست عثمان به «چاه اریس» افتاد. عثمان نمونه‌ای از آن را برای خود ساخت و پس از او هم هر یک از خلیفه‌ها به طور سنتی به تهیه انگشتی خاتم اقدام کرده و شعار مورد نظر خود را بر آن نقش می‌کردند.

۳. **عصا (نوعی چوب‌دستی):** عصای خلافت، سومین علامت خلیفه بود که در مراسم رسمی و عمومی به دست می‌گرفت.

اینک «نشانه»ها و شعارهای سه‌گانه خلیفه و خلافت را ذکر می‌کنیم:

۱. **خطبه:** از جمله نشانه‌های عمومی خلافت، خواندن خطبه به نام خلیفه در منبرها و مسجدها هنگام نماز، به ویژه نمازهای جمعه و عیدین (قربان و فطر) بود.

۲. **سکه:** یکی دیگر از نشانه‌های خلافت ضرب سکه به نام خلیفه بود. خلفای اسلامی چون ضرب تصویر روی پول‌ها را از نظر شرعی نمی‌پذیرفتند، از این رو در یک طرف سکه اسم خلیفه و در طرف دیگر آن شعاری مناسب سیاست‌های خود می‌نگاشتند. به هر حال رواج سکه‌ها نشانه قدرت بود.

۳. **طراز:** سومین نشانه و شعار عمومی خلافت، ایجاد علامت یا نوشته‌ای بر روی پرچم و لباس‌های دولتی بود که طراز نامیده می‌شد.

درباره اتمام و انقضای خلافت دیدگاه‌های قدیم و جدید تفاوت اساسی دارند. اندیشه‌های جدید بیشتر به موقت بودن و قید زمان در خلافت تأکید دارند، ولی نظریه‌های قدیم خلافت را دایمی و مادام‌العمر می‌دانستند که جز مرگ خلیفه یا عوارض خاصی چون زوال عدالت یا نقص در اعضای اصلی بدن، چیزی مانع از استمرار خلافت نبود.

ب) عدالت صحابه

نظریه عدالت صحابه از ارکان اصلی و پایه‌های ارزشی نظام سیاسی اهل سنت به شمار می‌آید. همین نظریه است که نظام خلافت را تنها نظام مشروع اسلامی معرفی کرده است.

در زیر به برخی ویژگی‌ها و نتایج نظریه عدالت صحابه در نظام سیاسی اهل سنت اشاره می‌کنیم:

۱. مرجعیت سیاسی صحابه: مقصود از مرجعیت سیاسی صحابه، موقعیت ویژه‌ای است که آنان را عهده دار شرح و تفسیر احکام و قواعد اسلامی - سیاسی می‌کند. در اندیشه سنی، پیروی کردن از هر یک از صحابه در زندگی سیاسی به هدایت قطعی در ستگاری مؤمنان می‌انجامد. نظریه عدالت صحابه اذعان دارد که کلیه صحابه عادل و اهل بهشتند و به همین دلیل در زندگی سیاسی نیز مرجعی مورد اعتماد هستند. ابوالحسن اشعری درباره مرجعیت سیاسی صحابه می‌گوید:

و همه صحابه رهبران مصون از خطا و غیر قابل اتهام در دین هستند که خدا و رسولش جمیع آنان را ستایش کرده و ما را به تعبد در تعظیم و پیروی از آنان دستور داده و از عیب جویی و تنقیص احدی از آنان پرهیز داده‌اند.^{۳۷}

عمل صحابه که مفسر اصول و کلیات کتاب و سنت در زندگی سیاسی است، قلمرو فراخی از رفتار صحابه در دولت مدینه و اندکی پس از آن (۱۱ - ۴۰ هـ) را شامل می‌شود که تماماً برای مسلمانان متأخر حجیت شرعی دارند.

۲. گذشته‌گرایی سیاسی: نظریه عدالت صحابه، عمل صحابه را از موقعیت تاریخی - اجتماعی آن جدا کرده و بالغو تاریخت فهم صحابه، اجماع آنان و به طور کلی هرگونه گفتار و کردار آنها را همپایه قرآن و سنت، منبع استنباط احکام سیاسی نمود؛ بدین سان «گذشته سیاسی» و دوران صحابه عنصر اصلی جهت دهنده در نظام سیاسی اهل سنت تلقی گردید.

نظریه‌های خلافت قدیم

اکنون در موقعیتی هستیم که شاید بتوان نظریه‌های نظام سیاسی قدیم و جدید اهل سنت را در قالب الگوی سیستمی دسته بندی و مقایسه نمود.

نظریه‌های نظام سیاسی، صورتبندی انتزاعی از جامعه اسلامی به مثابه یک کل نظام وار هستند که می‌توانند، و یا باید بتوانند، مشکلات جامعه اسلامی را حل و فصل کنند. مشکلات به مسائل، نیازها و اهدافی مربوط می‌شوند که ممکن است در مورد آنها توافق یا اختلاف نظر وجود داشته باشد؛ اما به هر حال، در جریان سیاست گذاری و در درون نظام سیاسی کشف، طرح و رفع می‌شوند. از این حیث، «امر سیاسی» در هر نظریه اسلامی - سیاسی ناظر به تخصیص اقتدارآمیز ارزش‌هاست که چونان رشته‌ای محکم تمام نهادها و رفتارهای سیاسی را همچون یک سیستم انسجام می‌بخشد. به نظر می‌رسد که نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام، اعم از شیعه و سنی، جدید و قدیم، خصوصیات نسبتاً مشترکی دارند و برای مقاصد تحلیلی و آموزشی می‌توان این خصوصیات را در قالب مفاهیم سیستمی مطالعه و مقایسه کرد:^{۳۸}

۱- تمام نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام دارای ساختار سیاسی ویژه‌ای هستند؛

۲- نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام کارکردهای خاص و نسبتاً مشابهی دارند؛
 ۳- تمام نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام از حیث ساختار و کارکرد تا حدودی دچار آمیختگی و در هم تنیدگی هستند. این خصوصیات شالوده‌لازم را برای مطالعه مقایسه‌ای نظریه‌های نظام سیاسی در جهان اسلام فراهم می‌آورند.

ساختار خلافت قدیم

منظور از ساختار در این نوشته، «مجموعه‌ای از نهادها و عناصر قابل مشاهده‌ای هستند که نظام سیاسی خلافت قدیم را می‌سازند» و به عنوان اجزای اصلی نظام خلافت، کارکردها و نقش‌های خاصی را تولید می‌کنند.^{۳۹} در بررسی ساختار خلافت سنی می‌توان «عناصر»، «مرزها» و «شبکه قدرت» را در این نوع از نظام سیاسی در جهان اسلام شناسایی کرد. در زیر به این مفاهیم سه‌گانه در نظریه‌های نظام سیاسی قدیم اهل سنت اشاره می‌کنیم.

الف) عناصر و نهادهای خلافت قدیم

عناصر و نهادهای ملحوظ در نظریه‌های خلافت اسلامی، همان نهادهای خلافت تاریخی هستند که از سال یازدهم تا ۶۵۶ هجری به تدریج شکل گرفته و تکامل یافته بود. مهم‌ترین این عناصر و نهادها عبارتند از:

۱. خلیفه: خلیفه مهم‌ترین عنصر ساختاری در نظام سیاسی قدیم اهل سنت است. خلیفه، چنان که گذشت، رهبر و ریاست عظمای مسلمانان است که تدبیر مصالح دین و ملت را برعهده دارد. فضل‌الله بن روز بهان خنجی (قرن دهم هجری) برای خلیفه دوازده شرط ذکر می‌کند:

در کتب اهل کلام گفته‌اند، شرایط امام دوازده چیز است: اول آن که قریشی باشد، بنابراین که حضرت - صلی الله علیه و سلم - فرموده: «الائمة من قریش»؛ دوم آن که مجتهد باشد تا احکام شرع داند؛ سیم آن که خداوند رأی و تدبیر باشد تا حفظ حوزه نماید؛ چهارم آن که خداوند کفایت و علم به مصالح مال باشد تا در وجوه اموال تصرف بر وجه لایق کند؛ پنجم آن که شجاع و قوی دل باشد، تا حوزه اسلام را از کفار و اهل بغی نگاه دارد؛ ششم آن که عادل باشد تا جور نکند، و اهل قبول شهادت و قضا باشد؛ هفتم آن که بالغ باشد تا مقبول التصرف باشد؛ هشتم آن که عاقل باشد تا به قوت عقل تمیز میان امور تواند بود؛ نهم آن که آزاد باشد، زیرا عار رقیبت با سلطنت منافات دارد؛ دهم آن که مرد باشد، زیرا زنان اهل ولایت نیستند؛ یازدهم آن که سمیع و بصیر باشد، تا از نقصان این دو حاشه از استیفای پرسش و معرفت احوال رعیت محروم نماند؛ دوازدهم آن که ناطق باشد تا به احکام تلفظ تواند کرد.^{۴۰}

۲. وزارت و وزیر: وزارت عالی‌ترین نهاد اجرایی در خلافت اسلامی است که نخستین بار در دوران بنی‌عباس تأسیس شد و وارد اندیشه سیاسی مسلمانان گردید. ابن‌طقطقی در تاریخ فخری توضیح می‌دهد که «پایه وزارت در دولت بنی‌عباس نهاد شد و قوانین آن در زمان ایشان برقرار گردید».^{۴۱} وزارت در شریعت و نظریه‌های سیاسی اهل سنت عبارت از نیابت سلطنت و خلافت است، و کسی که صاحب ولایت عامه است - خلیفه یا سلطان - او را در رتق و فتق مهمات کشور نایب و جانشین خود کرده و با او در مصالح جامعه مشورت می‌کند.^{۴۲} وزارت در اندیشه سیاسی اهل سنت بر دو قسم است: وزارت تفویض و تنفیذ.

۳. امارت و امیر: امیر در عرف مسلمانان کسی است که خلیفه او را در شهر یا منطقه‌ای از بلاد اسلامی به ولایت و حکومت نصب کند. چنین امارتی به دو قسم است: عام و خاص. منظور از امارت خاص، واگذاری امر خاصی، همچون اداره امور جنگ، سیاست مردم و حج است؛ اما امارت عامه ولایت بر جمیع امور عمومی و حکومتی یک منطقه یا شهر است که خلیفه واگذار کرده است. امارت عامه، چنان که ماوردی و ابن‌فراء توضیح داده‌اند، به دو نوع اساسی تقسیم شده است: امارت استکفا و امارت استیلا.

۴. دیوان‌های دولتی: نهاد دیوان از ارکان ثابت و دایمی خلافت قدیم تلقی می‌شود، اما تعداد دیوان‌ها به تناسب تحولات تاریخی کم و زیاد شده و قبض و بسط یافته‌اند. نهاد دیوان شامل مجموعه‌ای از ادارات دولتی بوده که در راستای حفظ حقوق و اجرای سیاست‌های عمومی دولت، تأسیس شده و فعالیت می‌کردند.

۵. نهادهای قضایی: قاعده چنین بود که خلفا قاضی دارالخلافت را نصب می‌کردند و امیران ولایت‌ها نیز نصب و عزل قضات ولایات را به عهده داشتند؛ اما در دولت بنی‌عباس، امر قضاوت به تدریج از امارت جدا شده و قاضی القضاة دارالخلافت که خلیفه او را تعیین می‌کرد، نصب و عزل قاضیان مناطق مختلف را برعهده گرفت؛ بدین ترتیب قوه قضاییه مستقل از قوای اجرایی و مستقیماً زیر نظر خلیفه عمل می‌کرد.

مجلس قضا همواره هیبت و جایگاه ویژه‌ای در دولت اسلامی داشته و دارد. تاریخ طبری به نقل از عمر بن عبدالعزیز می‌نویسد:

قدرت و حکومت چهار رکن دارد که بدون آنها هرگز تثبیت نمی‌گردد: والی یک رکن، قاضی

رکن دیگر، صاحب بیت‌المال رکن سوم و من [خلیفه] رکن چهارم آن هستیم.^{۴۳}

«نهاد حسبه» و «ولایت مظالم» از دیگر نهادهایی است که در کنار ولایت قضا تشکیل دهنده

نهادهای قضایی بود.

ب) مرزهای قدرت در خلافت قدیم

منظور از مرزهای قدرت در این جا، همان مفهوم متعارف مرز از حیث تاریخ و جغرافیا یا زمان و مکان است. مرز ممکن است در هر دولتی، گسترده یا محدود باشد، اما به هر حال اصطلاحی در نظریه‌های سیاسی است که دولت و نظام سیاسی را از «محیط» و پیرامون جدا و متمایز می‌کند.

پیدایش اسلام همانند هر مکتب فکری بزرگ - همانند لیبرالیسم و کمونیسم - که خاصیت همگانی و جهانی دارند، قهراً با انقسام و بلوک‌بندی جامعه بشری همراه است؛ بدین سان، فقیهان اهل سنت نیز به اعتبار دیانت اسلام، جهان را به دو اردوگاه متمایز تقسیم می‌کنند: دارالاسلام و دارالکفر. این تقسیم ضمن آن که مرزهای قدرت در خلافت قدیم را مشخص می‌سازد، مبنای بسیاری از مسائل حقوقی و سیاسی دیگر را نیز روشن می‌کند. در این تقسیم، به خوبی جایگاه عقیده و ایمان در مرزبندی قدرت سیاسی ملاحظه می‌شود و قلمرو دولت اسلامی را قطع نظر از مختصات خاک، خون و غیره، بر یک اصل معنوی (وحدت عقیده) استوار می‌گرداند.

ج) شبکه قدرت در خلافت قدیم

نظریه‌های قدیم نظام سیاسی در اهل سنت، همانند هر نظریه‌ای که واجد انسجام درونی است، پس از مرزبندی خلافت قدیم، به طراحی و تعریف شبکه ویژه‌ای از قدرت در درون مرزهای مورد نظر اقدام کرده‌اند. این نظریه‌ها با چینش عناصر قدرت و ایجاد نوعی رابطه بین افراد، گروه‌ها و نهادها، نظام و آرایش خاصی به زندگی سیاسی تحمیل کرده‌اند و هر گروه و دسته‌ای از جماعت مسلمانان را در جایگاه معینی که نظریه نشان می‌دهد بر نشانده‌اند.

به عنوان درآمدی بر تحلیل شبکه قدرت در خلافت قدیم، باید تأکید کرد که افراد ساکن دارالاسلام، در رابطه با نظام سیاسی، ابتدا به سه گروه رفتاری فعالان، حامیان منفعل و بی‌طرف‌ها تقسیم می‌شوند؛ سپس فعالان سیاسی دارالاسلام به لحاظ جهت‌گیری رفتاری که دارند، به دو گروه عمده معارضان (فعالان غیرمتعارف) و موافقان نظام سیاسی خلافت تقسیم می‌شوند.

۱. افراد بی‌طرف: هر چند ممکن است که در واقع، بسیاری از مسلمانان نیز در قبال نظام سیاسی موضع بی‌طرف داشته باشند، اما مطابق الزام نظریه‌ها، هر مسلمانی علی‌القاعده نقشی در زندگی سیاسی به عهده دراد و بر اساس وظایف دینی در برابر دولت باید اتخاذ موضع کند؛ بدین سان در عالم نظریه‌ها - به ویژه از حیث لزوم امر به معروف و نهی از منکر - هیچ مسلمانی نمی‌تواند در قبال نظام سیاسی بدون موضع باشد و در زمره گروه رفتاری بی‌طرف قرار گیرد؛^{۴۴} بنابراین از میان ساکنان دارالاسلام تنها می‌توان اقلیت‌های غیرمسلمان و معروف به «اهل ذمه» را در این گروه جای داد.

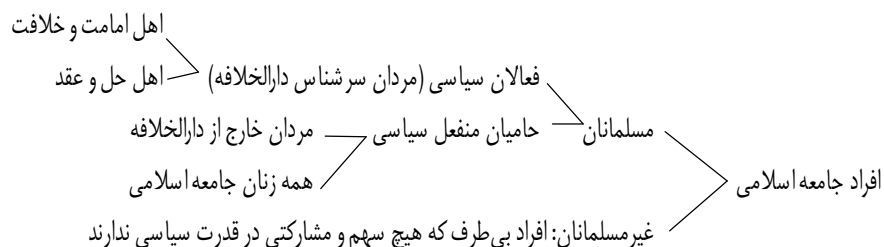
۲. حمایت‌کنندگان منفعل: حمایت‌کنندگان منفعل، عامه زنان و مردان مسلمانی هستند که خواستار حکومت مرسوم به منظور تدارک نظم و امنیت عمومی و اجرای شریعت (عدالت) می‌باشند. در نظام

خلافت قدیم، گروه رفتاری که در این جا «حمایت کنندگان منفعل» نام گرفته و مشارکتی انفعالی در زندگی سیاسی داشتند، عموماً نه از طریق «بیعت عامه» بلکه با صرف اظهار موافقت و تبعیت عملی در شبکه قدرت قرار می‌گرفتند. ترکیب اصلی این گروه (حامیان منفعل) عبارت بودند از: همه زنان مسلمان و مردان خارج از دارالخلافت.

۳. فعالان سیاسی: فعالان سیاسی در هر نوع نظام سیاسی، همواره به دو دسته مخالفان و موافقان نظام سیاسی تقسیم می‌شوند. «مخالفان سیاسی» قهراً موضع مخالفت و اعتراض داشته و خواستار تغییر حکومت و اصل نظام سیاسی هستند از مهم‌ترین فعالان مخالف نظام خلافت سنی می‌توان به دو گروه شیعه و خوارج اشاره کرد. این دو گروه، هر کدام از موضع اعتقادی و سیاسی - اجتماعی خاصی بر نظام خلافت پر خاش و اعتراض می‌کردند؛^{۴۵} به ویژه شیعه اساس نظام خلافت را نظام جور دانسته و به طور اصولی چنین نظامی را طرد و رفض می‌کرد. به همین دلیل، شیعه در رابطه با نظام خلافت همواره در موضع اعتراض، تقیّه، شورش و عصیان بوده و از جانب حاکمان سنی، رهبران بالفعل یا بالقوه اعتراض و انقلاب تلقی می‌شد.^{۴۶}

برخلاف معارضان، «فعالان موافق» نظام خلافت، اصل چنین نظامی را مشروع می‌دانند و در درون نظام خلافت به فعالیت می‌پردازند. فعالان درون نظام خلافت، عملاً به مردان مسلمان، سرشناس و موافق خلافت در مرکز و شهر و دارالخلافت و حداکثر بلاد نزدیک آن محدود می‌شد. اینان هر چند که از نظر تعداد و شماره نسبت به بقیه مسلمانان بسیار اندک بودند، اما موقعیت بسیار ممتازی در شبکه قدرت خلافت قدیم داشتند؛ اینان مجموعه‌ای مرکب از عالمان دینی، امیران، قضات، فرماندهان نظامی، رؤسای قبایل، صحابه و خاندان‌های مشهور بودند که در خواست مشخصی از نظام سیاسی نداشتند، بلکه در جست‌وجوی کسب مناصب سیاسی یا تصمیم‌سازی‌های سیاسی به منظور اجرای اندیشه‌ها و اهداف عمومی خود بودند. فعالان درون خلافت، به اعتبار ویژگی‌ها و امتیازاتی که داشتند به دو دسته: (۱) اهل حل و عقد؛ (۲) اهل امامت و خلافت تقسیم شده‌اند.

اهل حل و عقد در نظریه‌های قدیم اهل سنت، هر چند توان تشخیص صلاحیت‌های خلافت و تعیین خلیفه واجد صلاحیت را دارند، اما خود به دلیل قرشی نبودن و یا دیگر شرایط ملحوظ در خلیفه، فاقد شرایط لازم برای خلیفه شدن هستند. نمودار زیر چارچوب (شبکه) قدرت در نظریه‌ها و نظام خلافت قدیم را نشان می‌دهد:



کارکرد خلافت قدیم

استفاده از مفهوم کارکرد در زندگی و اندیشه‌های سیاسی، از قیاس نظام‌های فکر سیاسی با دستگاه‌های مکانیکی و موجودات زنده ریشه می‌گیرد. از این حیث، منظور از کارکردهای خلافت قدیم، کمکی است که فعالیت هر جزء و بخشی از نظام خلافت، به فعالیت مجموعه و کل آن نظام سیاسی می‌کند و در این باره می‌توان کارکردهای آشکار، نهان و نیز سوء کارکرد یا کژکاری نهادهای خلافت را تحلیل کرد.

در تحلیل کارکرد خلافت قدیم، سه مفهوم عمده مورد توجه است: نخست، نهاد رهبری کننده نظام خلافت که به مثابه عالی‌ترین مرکز تصمیم‌گیری و هدایت این دولت عمل می‌کند؛ دوم، دامنه قدرت و گستره آن در خلافت قدیم، و سوم، شیوه و جهت جریان قدرت در نظریه‌ها و نظام سیاسی قدیم اهل سنت. به طور کلی، مفهوم کارکرد به طرح و بررسی این نکات اساسی می‌پردازد که: چه کسی یا نهادی مسائل اصلی سیاست جامعه اسلامی را شناسایی می‌کند؟ چه کسی یا نهادهایی مشکلات را مشخص، بررسی و حل می‌کنند؟ چه کسی و نهادی تصمیم می‌گیرد و راه حل‌ها را نشان می‌دهد؟ چگونه پدیده قدرت شکل گرفته و روان می‌گردد؟ و چگونه این همه اعمال سیاسی انجام می‌گیرند؟ بعضی از نویسندگان این فرآیند را «جریان سیاست‌گذاری» می‌نامند.^{۴۷} در زیر به این نکات اشاره می‌کنیم.

الف) رهبری، مرکز تصمیم‌گیری

مرکز تصمیم‌گیری، همه درون‌دادها اعم از نیازها، تقاضاها و حمایت‌های موجود در جامعه اسلامی را می‌گیرد و آنها را به صورت تصمیم‌ها و فرمان‌های الزام آور در می‌آورد. مرکز تصمیم‌گیری در خلافت قدیم نیز همانند هر نظریه و نظام سیاسی دیگر، در حیطه اعمال ارادی فعالان سیاسی است.

در نظام خلافت قدیم، خلیفه تنها مرکز تصمیم‌گیری است که می‌تواند اطلاعات و داده‌های ناشی از تقاضاها، نیازها و حمایت‌ها را ملاحظه کرده و بر اساس آنها تصمیم‌گیری کند. اولین شرط لازم برای این نوع تصمیم‌سازی‌ها، «اجتهاد» و «تدبیر» خلیفه است: «العلم المؤدی إلى الاجتهاد في النوازل و الأحكام... و الرأي المفصی إلى سياسة الرعیة و تدبیر المصالح».^{۴۸} اهمیت اجتهاد در تصمیم‌گیری سیاسی از آن روست که در نظریه‌های خلافت، حاکمیت نهایی به دین و شریعت واگذار شده است؛ بنابراین دولت حالت ابزاری دارد و وسیله اجرای شریعت دانسته می‌شود. در چنین دولتی، احتیاجی به قانون موضوعه و نهاد قانون‌گذاری نیست و به همین دلیل، در نظریه‌های خلافت قدیم، نهادی به نام نهاد قانون‌گذار یا قوه مقننه دیده نمی‌شود. دولت خلافت، دولتی شرعی است و در نظام خلافت، نه تنها وضع قانون بشری معنا نداشت، بلکه بدعت و حرام دانسته می‌شد؛ اما استنباط و تفریع قوانین شرعی سازوکار خاصی داشت که به ضرورت نیازمند اجتهاد خلیفه یا به هر حال حضور مجتهدان در فرآیند سیاست‌گذاری بود. ابو حامد غزالی تأکید می‌کند که با توجه به لزوم شوکت و قدرت حاکم، اگر شرط علم و اجتهاد با آن تزام کند، حذف می‌شود و به التزام و تقلید حاکم از عالمان دینی کفایت می‌کند.^{۴۹}

(ب) دامنه قدرت

هدف از بحث درباره دامنه قدرت در خلافت قدیم، بررسی این نکته است که آیا گستره قدرت دولت در نظام خلافت، محدود به حوزه عمومی است یا قلمروهایی از زندگی خصوصی افراد را نیز فرا می‌گیرد. ابن‌فراء و ماوردی از نخستین متفکران اهل سنت هستند که در مورد وظایف و حدود اختیارات خلیفه در امور امت بحث کرده‌اند:^{۵۰} ۱ - حفظ دین، ۲ - اجرای احکام قضایی، ۳ - استقرار امنیت اجتماعی، ۴ - اقامه حدود شرعی، ۵ - حفظ مرزها، ۶ - جهاد با معاندان، ۷ - جمع‌آوری اموال عمومی و مالیات‌های شرعی، ۸ - تقسیم بیت‌المال بین دارندگان شرایط، ۹ - تعیین مقامات اجرایی و فرهنگی، ۱۰ - مباحثات، اشراف و نظارت ولایی بر کلیه امور سیاسی و دینی. این موارد مهم‌ترین وظایف ده‌گانه‌ای هستند که ماوردی و ابن‌فراء، و دیگران به اقتضای آن دو، در تعریف گستره قدرت در خلافت قدیم ذکر کرده‌اند. این اشارات آشکارا نشان می‌دهد که در نظریه‌های خلافت قدیم، جامعه در درون دولت جذب شده است و بی‌هیچ تفکیکی بین دو حوزه عمومی و خصوصی در زندگی مؤمنان، دولت در امور خصوصی نیز دخالت می‌کند و دامنه قدرت خلافت هر دو حوزه عمومی و خصوصی را به یکسان شامل می‌شود.^{۵۱}

ج) جریان قدرت

منظور از جریان قدرت یا جریان ارتباطات در یک نظام سیاسی، چگونگی و مسیر عبور اطلاعات، قدرت، تصمیمات، انرژی تشویق و تنبیه، فرمان‌ها و دستورها و... از شبکه‌های مختلف آن نظام سیاسی است.

با توجه به مبنای «تصویب» و «ولایت عام و مطلق حاکم» در نظریه‌های خلافت قدیم، جریان قدرت از بالا به پایین و کارکرد قدرت، بسته و اقتداری بود. خلیفه با تکیه بر اجتهاد خود یا اجتهاد عالم یا عالمان مورد تأیید خود، تنها منبع همه ولایت‌ها و احکام بود. هیچ‌گونه تفکیک در قوای کشور وجود نداشت. خلیفه تمام کارگزاران حکومت را در تمام حوزه‌ها نصب و عزل می‌کرد و حکمش اعم از حکم شرعی یا حکم ولایی نافذ بود. وی در برابر هیچ مقامی مسؤول نبود، هرگونه مشورتی بدون آن که الزام آور باشد، صرفاً کمک فکری برای خلیفه تلقی می‌شد. اهل حل و عقد فقط شأن کارشناسانه در تشخیص شرایط حاکم داشتند و هرگز حق عزل خلیفه یا تحدید قدرت او را نداشتند.

در نظریه‌های خلافت قدیم، حکومت نه به عنوان ابزاری برای تحقق اراده مؤمنان، بلکه برای نظارت و کنترل اعمال مردم واجب شده بود.

نظریه‌های خلافت جدید

خلافت قدیم که تفکر سنی، ساختار و عناصر پیش گفته آن را فراهم کرده بود، قرن‌ها مورد احترام و اطاعت مؤمنان اهل سنت بود. تفکر سنی مقرر کرده بود که اقتدار از آن خداوند است و خلیفه به رغم انتخاب توسط اهل حل و عقد، استخلاف و نصب توسط خلیفه سابق و یا غلبه، هرگز مسؤول و پاسخ‌گوی مردم نیست، زیرا وظیفه عمده آنان اطاعت از شریعت خداوند و نمایندگی میرای او (خلیفه) در زمین بود. این‌گونه نظریه‌های نظام سیاسی که مسؤولیت را این چنین برعهده خداوند یا نمایندگان او یا هر دو می‌گذاشت به یقین نمی‌توانست به طور ذاتی نظام سیاسی مردم سالار باشد.^{۵۲}

همین قدرت اسلامی که همیشه فکر می‌شد مغلوب ناشدنی است، بنابه دلایلی به تدریج دچار زوال شد و آخرین نماینده نظام سیاسی قدیم اهل سنت، خلافت عثمانی، تحت فشار نیروهای درونی و بیرونی، سرانجام در سال‌های ۱۹۲۲-۱۹۲۴ میلادی فروپاشید. همزمان با ظهور نشانه‌های قطعی زوال خلافت و تمدن اسلامی برآمده از آن، اقدامات اصلاحی در دنیای اهل سنت نیز شروع شد.

تصور عمومی اصلاح طلبان سنی مذهب بر آن بود که «نگران مباش، مروارید همیشه به نخ نیست و باید به آن نظم بهتری داد»؛^{۵۳} بنابراین اصلاح اندیشان لازم می‌دیدند که تمدن اسلامی را دوباره نظم و شکل دهند؛ اما هرگز شکل دقیق آن تاکنون تعیین نشده است. بدین سان، چنان که مجید خدوری به درستی اشاره می‌کند، گرایش‌های مختلف سیاسی اعم از رهیافت‌های

سوسیالیستی، ناسیونالیستی و غیره پدید آمدند؛ اما واکنش اسلام خواهان در برابر زوال تمدن و خلافت اسلامی، پرنفوذتر و تاکنون ماندگارتر می‌نماید. این واکنش بالهام از «مصلحان قرن» که خواهان نوزایش پاک دینانه اسلام، از میان بردن افزوده‌های تاریخی و کهن و برقراری مجدد نظام اسلامی بر پایه وحی و سنت پیامبر ﷺ بودند، شکل جنبش‌های «احیای دینی» به خود گرفت. این جنبش‌ها که از گذشته الهام می‌گرفتند، بی‌هیچ عذری به اصلاحات روی آوردند و کوشش کردند طرحی نو در اندازند و نظمی نو به نظام سیاسی اهل سنت بدهند.^{۵۴}

نظریه‌های نوگرایی سنی، بدون آن که اصول ثابت و مسلمی داشته و مجموعه مدونی ارائه بدهند، در درون خود پراکندگی زیادی دارند؛ بنابراین برای شناخت ارکان و مشترکات این نظریه‌ها ناگزیر باید نوشته‌ها و گفته‌های پیشوایان نوگرایی سنی را به طور جداگانه بررسی و وجوه مشترک آنها را انتزاع کرد. حمید عنایت می‌نویسد:

با ملاحظه وجوه مشترک استدلال‌های این پیشوایان، می‌توان گفت که تجدد خواهی سنی سه هدف کلی داشته است: نخست، یگانگی ملت‌های مسلمان در برابر خطر تسلط سیاسی و فرهنگی غرب؛ دوم، پیراستن عقیده مسلمانان از خرافه و تاریک اندیشی و بازگرداندن اسلام به شیوه پاک سلف، یعنی پیشوایان صدر اسلام، و سوم، هماهنگ کردن رهنمودهای دین با موازین عقل و مقتضیات جهان نو.^{۵۵}

حمید عنایت به درستی اشاره می‌کند که یکی از ارکان تجدد فکری اهل سنت، تأکید بر ضرورت اجتهاد و گشودن دوباره باب آن است؛ اما بیشتر ذوق اجتهاد و نیروی فکری نوگرایان اهل سنت به جای آن که در حل مشکلات فلسفی و فکری بسیج شود، در شؤون علمی به ویژه در زمینه نظام حقوقی و قوانین و زندگی اجتماعی به کار افتاد، زیرا اولاً، خصوصیات تدافعی جنبش تجدد خواهی چندان فرصت تفکر فلسفی و نظری نمی‌گذاشت؛ ثانیاً، نوگرایان سنی بسیاری از مشکلات درونی عالم اسلام را ناشی از ناتوانی عملی مکاتب کلامی و فقهی سنتی در مقابله با اوضاع جدید می‌دیدند؛ ثالثاً، انتقاد غریبان و خاورشناسان از زندگی مسلمانان بیشتر متوجه نظام‌های سیاسی و حقوقی و اجتماعی آنان بود؛ رابعاً، به دلایلی که در جای دیگری باید توضیح داد، فکر سنی همواره از فقر سنت فلسفی رنج می‌برد.^{۵۶}

عوامل فوق، دو نتیجه اساسی در پی داشت: نخست آن که به رغم گفت‌وگوی فراوان در ضرورت تأسیس نظام‌های سیاسی جدید، درباره مطالبی از این قبیل که بر اساس کدام اصل کلامی - اعتقادی مسلمانان خود را موظف به رفع پریشانی‌های خویش می‌دانند و اساساً بر طبق کدام اصل اعتقادی وضع موجود خود را «پریشانی و انحطاط» می‌دانند و به کدام «پیشرفت و ترقی مطلوب» می‌خواهند دست یابند، بسیار کم سخن گفته شد؛ دوم آن که هویت و «روش بازسازی» مبانی اعتقادی و در نتیجه

نظام‌های سیاسی مطلوب نواندیشان اهل سنت نیز به درستی مورد بحث قرار نگرفت؛ به عبارت دیگر، بسیاری از نواندیشان سنی در راستای احیای فکر دینی و بازسازی مفاهیم اعتقادی و سیاسی اسلام تلاش کردند، ولی هویت این بازسازی و ارزش علمی روشی که برای آن به کار می‌رفت، هرگز به طور جدی طرح نشد.

در چنین وضعیتی، تفاوت بنیادی کوشش‌ها و روش‌های گوناگونی که متفکران نوگرای اهل سنت در عرصه نظریات جدید ارائه می‌کردند مورد نقادی قرار نگرفت و در نتیجه، هرگز معنای درست و قابل اجماع «بازسازی نظام سیاسی اسلامی» و «روش مقبول و درست» آن به وضوح معلوم نشد و مرزهای نظری روشنی بین «نوگرایی» و «التقاط» ارائه نگردید؛ بدین سان، همواره هاله‌ای از ابهام، چهره حرکت‌های اسلامی - سنی را پوشیده نگهداشته و مانع از آن گردید که ماهیت واقعی تجدید اسلامی، با آگاهی و بصیرت، تحقیق و آشکار شود.^{۵۷} با این حال، شاید بتوان ساختار و کارکرد عمومی نظریه‌های نظام سیاسی جدید اهل سنت را تا حدودی توضیح داد.

ساختار خلافت جدید

با فروپاشی خلافت سنتی به همراه شکست عثمانیان در جنگ جهانی اول، جامعه سنی، به ویژه مناطق عربی، ضرورتاً به سمت تأسیس دولت‌های ملی و قومی حرکت کردند. این نوعی ملی‌گرایی در جهان سنی، که پایه سیاست خارجی هم داشت، نوعی بیماری و دوگانه بینی (اسکیزوفرنی) فرهنگی را به همراه داشت. نظریه‌های جدید با هدف پرکردن این فاصله بین فرهنگ و سیاست، کوشیدند ضمن تحفظ بر برخی اندیشه‌ها و عقاید سنتی، عناصر دولت ملی را نیز لحاظ کنند؛ بنابراین، نظریه‌های جدید اهل سنت نوعاً تمایلات ملی و تا حدودی دموکراتیک دارند و در گسست با فقه‌الخلافت قدیم قابل درک هستند. در زیر به عناصر و نهادهای خلافت جدید می‌پردازیم.

الف) عناصر و نهادهای خلافت جدید

محور اصلی نظریه‌های جدید اهل سنت، تأکید بر دیدگاهی درباب حکومت اسلامی است که در طول دوران دیرپای خلافت سنتی، همواره زایده‌ای در کنار نظریه مسلط «خلافت مقتدرانه» و تاریخی مطرح بوده است. علی عبدالرازق در اشاره به این دیدگاه می‌نویسد:

و در این جا مذهب دومی نیز وجود دارد که بعضی از عالمان بدان اشاره کرده و از آن سخن گفته‌اند، و آن این که خلیفه قدرت خودش را از امت می‌گیرد و امت منبع قدرت خلیفه است.^{۵۸}

بدین سان، نهاد خلیفه در نظریه‌های جدید نیز نخستین و اساسی‌ترین نهادهای خلافت جدید

است.

۱. خلیفه: خلافت گرایان جدید بر احیای خلافت و بازسازی آن بر پایه عنصر شورا فکر می‌کنند. این نظریه‌ها، عموماً همه شرایط خلیفه (در نظریه‌های سنتی) به استثنای «قریشی بودن» حاکم را مورد توجه قرار می‌دهند. خلافت گرایان جدید در پاکستان، همچون اقبال و مودودی به گونه‌ای شرط قریشی بودن حاکم اسلامی را رد می‌کنند. ابوالاعلی مودودی در توصیف ویژگی‌ها و شرایط حاکم اسلامی، فقط به چهار شرط مسلمان و مؤمن بودن، عدالت، علم و امانت داری اشاره می‌کند.^{۵۹} بر خلاف رشید رضا که بر شرط قریشی بودن خلیفه، به جز در موقعیت اضطرار، تأکید می‌کند.

نویسندگان رساله «الخلافة و سلطة الأمة» - که گفته می‌شود بعضی اعضای مجلس ملی ترکیه تهیه کردند و در جریان تفکیک خلافت و سلطنت در سال ۱۹۲۲ میلادی مورد استناد قرار گرفت - از زاویه دیگری به مسأله قریشی بودن حاکم پرداخته و آن را نقادی کرده‌اند. در این رساله، با اشاره به این نکته که تأکید بر شرط قریشی بودن در شرایط کنونی موجب نوعی تناقض در اندیشه سیاسی اهل سنت شده، دو دیدگاه را در پاسخ به این معضل طرح کرده است، یک دیدگاه در چنین شرایطی اصل و جوب تعیین امام را منتفی می‌داند؛ اما رساله با توجه اختلال نظام زندگی در نتیجه دیدگاه نخست، راه دوم را برمی‌گزیند که در صورت تعارض شرط قریشی با دیگر شرایط امامت، به ضرورت شرط قرشی حذف می‌گردد.^{۶۰} این دیدگاه به تدریج مورد قبول اندیشه‌های جدید اهل سنت قرار گرفته و مقدمات تعدد و تحقق حکومت‌های اسلامی در عصر دولت‌های ملی در جهان اسلام را فراهم کرده است.

۲. نهاد شورا (مجلس اهل حل و عقد): شوراگروی در نظریه جدید نظام سیاسی اهل سنت جایگاه ویژه‌ای دارد و در همه این نظریه‌ها یکی از ارکان مهم خلافت جدید تلقی شده است. توفیق الشاوی شورا را مشارکت افراد جامعه و همکاری و تعاون آزاد آنان در اتخاذ تصمیم‌ها تعریف می‌کند.^{۶۱} محمد رشید رضا اهل شورا، یا به اصطلاح امروز مجلس شورا، را تنها منبع مشروعیت خلیفه و دیگر تصمیمات سیاسی دانسته و چنین نهادی را «من یملک التولية والعزل» معرفی می‌کند.^{۶۲} نظریه‌های جدید، علاوه بر این که قدرت و اختیار نصب و عزل حاکم را به مجلس شورا واگذار کرده‌اند، تأکید می‌کنند که حاکم و امام لازم است در تمام اموری که نص شرعی یا اجماع صحیح و قابل احتجاج ندارند، به ویژه در امور سیاست و جنگ که مبتنی بر مصلحت عامه است، با اهل شورا مشاوره کند.^{۶۳} رشید رضا با توجه به برخی علایق سنتی خود، مصداق اهل شورا را همان اهل حل و عقد در اندیشه قدیم سنی تعریف می‌کند و حتی مفهوم حاکمیت مردم را به حاکمیت و رضایت اهل حل و عقد در فقه الخلافة قدیم تفسیر می‌کند؛^{۶۴} اما تعدادی از اندیشمندان دیگر با توجه به گسترش دامنه حاکمیت به تمامی مردم، معتقدند شیوه و شکل مشورت بدون آن که در قرآن و سنت توضیح داده شود، با همان اطلاق خود به مقتضیات زمان و انبهاد شده است. این دسته از متفکران جدید

اهل سنت، حتی شکل حکومت، ساختار و نهادهای آن را به طور کلی بر عهده شورا و تصمیمات آن براساس مقتضیات زمان می‌گذارند:

مسأله شکل حکومت از مسائلی است که تابع مقتضیات زمان است، و این گونه مسائل به حسب مقتضای زمان و مصلحت عامه و احوال اجتماعی مردم تعیین شده به تبع دگرگونی در این شرایط و مقتضیات زمانی نیز متبدل می‌گردد.^{۶۵}

ب) مرزهای قدرت در خلافت جدید

مرزهای قدرت در نظریه‌های جدید خلافت اسلامی، مفهوم دوگانه‌ای دارد. این دوگانگی ناشی از ماهیت نظریه‌های جدید سنی است، زیرا خلافت گرایان جدید از یک سو، با تأکید بر نهاد شورا و حذف شرط قریشی بودن حاکم، تعدد حکومت و دولت‌های اسلامی را به طور کلی می‌پذیرند و از این طریق بر تعدد مرزهای سیاسی و ناسیونالیسم و قومیت در جهان اسلام صحه می‌گذارند؛ از سوی دیگر، با تکیه بر آرمان و گذشته جامعه اسلامی، به نوعی بر وحدت جهان اسلام اصرار دارند و با الهام از مفاهیم سنتی دارالاسلام - دارالکفر پیشنهادها و آرزوهایی برای بازگشت به وحدت اسلامی دارند. بازسازی خلافت بر پایه شورا، در نظریه‌های جدید، موجب ظهور تعریف خاصی از وحدت اسلامی شده و وحدت جهان اسلام را نه به وحدت دولت، بلکه به وحدت امت تعریف کرده‌اند. عبدالرازق احمد السنهوری و توفیق محمدالشواوی معتقدند فقیهان گذشته اهل سنت، به اشتباه، وحدت امت اسلامی را به یگانگی دولت اسلامی تأویل کرده و آن را دست مایه مشروعیت خلافت واحد قرار داده‌اند، در حالی که ملت‌های مسلمان با پیوند فرهنگی و یگانگی اعتقادی، هر چند دولت‌های مختلف و متعدد داشته باشند، می‌توانند مقصود دین و شارع را تأمین کنند.^{۶۶} نظریه پردازان دیگر، از جمله رشید رضا و محمد ضیاءالدین الریس می‌کوشند، ضمن تحفظ بر تعدد دولت‌های ملی در جهان اسلام، همین وحدت فرهنگی را زمینه‌ای برای «منطقه گرایی» سیاسی، اقتصادی و حتی نظامی قرار دهند؛ بدین سان، در نظریه‌های جدید می‌توان از دو نوع مرز سخن گفت: یکی مرزهای ملی، سیاسی و قومی، و دیگری مرزهای منطقه‌ای یا جهان اسلام.

ج) شبکه قدرت در خلافت جدید

شبکه قدرت در نظام سیاسی جدید اهل سنت، تا حدودی همانند خلافت قدیم است؛ اما به این دلیل که خلافت جدید، نظام شورایی تعریف شده است، تفاوت‌هایی با الگوی خلافت قدیم نشان می‌دهد؛ بدین سان در نظریه‌های خلافت جدید نیز افراد ساکن در جامعه اسلامی به سه گروه رفتاری فعالان، حامیان منفعل و اقلیت‌ها یا افراد بی‌طرف تقسیم می‌شوند.

کارکرد خلافت در نظریه‌های جدید

مفهوم کارکرد در نظریه‌های خلافت جدید، ناظر به وظایف و کمکی است که فعالیت هر جزء و بخشی از نظام خلافت به فعالیت مجموعه و کل نظام سیاسی طرح شده در این نظریه‌ها می‌کند. در این باره - چنان که در تحلیل کارکردهای خلافت قدیم اشاره کردیم - سه مفهوم اساسی مورد توجه هستند: نخست، نهاد هدایت کننده و مرکز تصمیم‌گیری در خلافت جدید؛ دوم، دامنه قدرت در این نوع نظام سیاسی؛ سوم، شیوه و نوع جریان قدرت در خلافت جدید اهل سنت. در زیر به این مفاهیم سه گانه می‌پردازیم.

الف) نهاد شورا، مرکز تصمیم‌گیری

برخلاف نظریه‌های خلافت قدیم که خلیفه تنها مرکز تصمیم‌گیری و رهبری سیاسی تلقی می‌شد، نظریه‌های جدید خلافت بیشتر به نهاد شورا تکیه کرده و به حاکمیت اهل حل و عقد و یا به طور کلی حاکمیت مردم نظر دارند. در این نظریه‌ها مجلس شورا تنها مرکز تصمیم‌گیری است که قادر است اطلاعات و داده‌های ناشی از تقاضاها، نیازها و حمایت‌ها در جامعه اسلامی را ملاحظه کرده و بر اساس آنها تصمیم‌گیری کند؛ اما ماهیت مجلس شورا در نظریه‌های خلافت چندان مورد توافق نیست. بعضی نظریه‌ها، اهل شورا، را به نخبگان اهل حل و عقد محدود می‌کنند؛ اما برخی دیگر از خلافت گرایان جدید شورا را به معنای حق رأی جامعه و احترام به افکار جمعی جامعه بر پایه ضوابط شریعت به کار می‌برند و از این رو جامعه را مصدر حاکمیت و سلطه سیاسی می‌دانند.^{۶۷} مودودی می‌نویسد:

کلیه امور این حکومت، از تأسیس و تشکیل گرفته تا انتخاب رئیس کشور و اولی الامر و تا امور تشریحی [قانون گذاری] و انتظامی، بر اساس مشورت با اهل ایمان به اجرا گذاشته می‌شود، بدون ملاحظه این که این مشاورت مستقیم باشد یا به وسیله نمایندگان انتخاب شده.^{۶۸}

برخلاف نظریه‌های نظام سیاسی قدیم اهل سنت که خلیفه تنها مفسر رسمی شریعت و قانون زنده و متحرک بود، نظریه‌های خلافت جدید عموماً به قانون مکتوب اعم از قانون اساسی و عادی تأکید می‌کنند.^{۶۹} البته مجلس قانون گذاری در اندیشه‌های خلافت جدید حدود و اختیارات مشخصی دارد که در آثار خلافت گرایان جدید توضیح داده شده است؛ برای مثال به نظر مودودی مجلس شورا اقتدار گسترده‌ای دارد؛ علاوه بر این که تنها منبع قانون و مفسر رسمی شریعت است، دستگاه‌های اجرایی را نیز تعیین و تحدید می‌کند.

ب) دامنه قدرت

نظریه‌های خلافت جدید نیز همانند دولت قدیم اهل سنت بر بنیاد شریعت استوار است و چون شریعت اسلام همه شؤون خصوصی و عمومی زندگی انسان را دربر می‌گیرد، دامنه قدرت دولت در نظریه‌های جدید اهل سنت نیز نمی‌تواند صرفاً به حوزه عمومی محدود شود. با این حال، نظریه‌های جدید کمتر از اندیشه‌های قدیم اقتدارگرا هستند.

نظریه‌های جدید حکومت اسلامی را «حکومت شورایی مردم سالار و مقید به قانون اساسی اسلامی»^{۷۰} تعریف می‌کنند، و چون قانون اساسی و دیگر قوانین مجلس، حقوق و وظایف حاکم و شهروندان را تعریف می‌کند، دولت جدید، حداقل در نظر، نمی‌تواند استبدادی و تمامت خواه باشد.^{۷۱}

ج) جریان قدرت

چنان که گذشت، منظور از جریان یا روابط قدرت در خلافت جدید، چگونگی و مسیر عبور اطلاعات، قدرت، تصمیمات، امر و نهی‌ها، فرمان‌ها و دستورها از شبکه‌های مختلف نظام سیاسی در نظریه‌های جدید اهل سنت است. هر یک از خلافت‌گرایان جدید مسیر و فرآیند قدرت را به گونه‌ای ترسیم می‌کنند که تا حدودی با یکدیگر تفاوت دارند و از این حیث شاید نتوان چشم‌انداز روشنی از جریان قدرت در این نظریه‌ها ملاحظه کرد. با این حال، جریان قدرت در نظریه‌های خلافت جدید هرگز از بالا به پایین، بسته و اقتداری نیست. محمدرشید رضا دیدگاه نخبه‌گرایانه‌ای دارد و به نظر او، قدرت از اهل شورا به دو سوی حاکمان و توده مردم جریان پیدا می‌کند. وی اصطلاح اهل حل و عقد را تقریباً در مفهوم جامعه مدنی امروز به کار می‌برد که کارکرد دوگانه‌ای دارد: ۱- تعیین حاکمان و نظارت بر دولت؛ ۲- توجیه و تشویق مردم به اطاعت و حمایت از دولت. اهل حل و عقد این دو کارکرد را از طریق دستگاهی به نام حزب انجام می‌دهد.

بر خلاف رشید رضا، اندیشه‌های دیگر بیشتر جنبه مردم سالار دارند و به حاکمیت مستقیم و مستقل مردم می‌اندیشند. رساله «الخلافة و سلطة الامة» ضمن تأکید بر این که خلیفه صرفاً وکیل مسلمانان است، می‌نویسد:

خلیفه این قدرت خود را رأساً از امت می‌گیرد و این قوه و سلطه حق خود امت است، و امت آن را به وسیله بیعت به خلیفه تفویض می‌کند، همچنان که موکل می‌تواند با عقد وکالت تمام اختیارات خود را به وکیل خود واگذار کرده، شریعت شریف نیز چنین حقی را تأیید و تأکید می‌کند؛ بدین سان، هیچ فرقی بین وکیل و خلیفه از حیث حقوق و اختیارات نیست.^{۷۲}

طبق این تحلیل، ولایت خلیفه در حقیقت نوعی وکالت است که نمایندگان ملت به وسیله عقد خلافت و بیعت به خلیفه واگذار کرده‌اند. در این اندیشه، اطلاق اصطلاح «ولایت عامه» به قدرت و

اختیارات خلیفه از آن روست که شامل امور عامه و مصالح عمومی همه مردمان است؛ به عبارت دیگر، ولایت عامه در برابر ولایت‌های خاص مثل امور قضاوت و حج است.^{۷۳} چنین استدلالی از سوی خلافت‌گرایان جدید، نه تنها جریان دموکراتیک قدرت از پایین به بالا را نشان می‌دهد، بلکه مقدمات نظری لازم برای پذیرش و مشروعیت تفکیک قوا در نظام سیاسی جدید اهل سنت را نیز تدارک می‌کند، زیرا اگر خلافت نوعی عقد وکالت است، افراد امت می‌توانند به عنوان موکل، همچنان که شروط و قیودی را برای خلیفه در نظر می‌گیرند، افراد با صلاحیت دیگری را برای تصدی نهادهای قضایی و مقننه و غیره انتخاب کنند.^{۷۴}

پی نوشتها

١. ابوالحسن ماوردي، الاحكام السلطانية والولايات الدينية (قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٦ق) ص ٥.
٢. همو، قوانين الوزارة و سياسة الملك، تحقيق رضوان السيد (بيروت: دارالطليعة، ١٩٧٩م) مقدمه، ص ٢٠.
٣. محمد عماره، المعتزله و مشكلة الحرية الانسانية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسة و النشر، ١٩٨٨م) ص ١٩٣ - ١٩٤.
٤. قاضي ابى الحسن عبد الجبار، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، تحقيق عبد الحليم محمود و سليمان دينا (قاهرة: الدار المصرية للتأليف و الترجمة، بى تا) ج ٢٠، قسم الأول فى الإمامة، ص ١٦.
٥. همان، ص ٤٨.
٦. ابوالحسن ماوردي، الاحكام السلطانية، ص ٥.
٧. ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ، رسائل الجاحظ (الرسائل الكلامية)، تحقيق على ابوملحم (بيروت: دارالهدى، ١٩٨٧م) ص ١٨٤ - ١٨٥.
٨. همان، ص ١٨٥.
٩. قاضي ابى الحسن عبد الجبار، المغنى، ص ١٨ و ١٩.
١٠. همان، ص ١٩ به بعد.
١١. همان، ص ٢٢ - ٢٨.
١٢. ابى يعلى محمد بن حسين فراء، الاحكام السلطانية (بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق / ١٩٤٤م) ص ٢٣.
١٣. ابوالحسن ماوردي، الاحكام السلطانية، ص ٥.
١٤. قاضي ابى الحسن عبد الجبار، پيشين، ص ٤٧.
١٥. ابى يعلى محمد بن حسين، فراء، پيشين، ص ٢٣.
١٦. محمد ضياء الدين الرئيس، الاسلام و الخلافة فى عصر الحديث (قاهرة: دارالتراث، بى تا) ص ٢٤٧ - ٢٤٨.
١٧. همان، ص ٢٤٨.
١٨. حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسى الاسلامى (بيروت: دارالعالمية، ١٩٩٢م / ١٤١٢ق)

- ص ۳۶۴ و بعد.
۱۹. عبدالحمید متولی، مبادیء نظام الحکوم فی الاسلام (قاهرة: دارالمعارف، ۱۹۶۶م) ص ۸۸-۸۹، به نقل از:
حسن عباس حسن، الصیاعۃ المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی، ص ۳۶۴-۳۶۵.
۲۰. نساء (۴) آیه ۵۹.
۲۱. آل عمران (۳) آیه ۱۰۳.
۲۲. نساء (۴) آیه ۱۱۵.
۲۳. حسن عباس حسن، الصیاعۃ المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی، ص ۳۶۵.
۲۴. عبدالحمید متولی، پیشین، ص ۸۹.
۲۵. همان، ص ۵۹۴.
۲۶. حسن عباس حسن، الصیاعۃ المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی، ص ۳۶۶.
۲۷. محمد عبد الله العربی، النظم الاسلامیه (قاهرة: مؤسسة سجل العرب، بی تا) ج ۲، ص ۵۳.
۲۸. محمد عبدالقادر ابوفارس، حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها (بیروت: دارالفرقان، بی تا) ص ۱۷-۱۹.
۲۹. جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی (قاهرة: دارالهیلال، ۱۹۶۸م) ص ۱۲۷.
۳۰. محمد ضیاء الدین الریس، النظریات السیاسیه الاسلامیه (قاهرة: دارالتعارف، چاپ چهارم، ۱۹۶۷م) ص ۱۲۳ و ۳۲۶.
۳۱. حمد محمد الصمد، نظام الحکوم فی عهد الخلفاء الراشدين (بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م) ص ۴۳.
۳۲. ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۵.
۳۳. حمد محمد الصمد، پیشین؛ عبدالحمید متولی، مبادیء نظام الحکوم فی الاسلام (اسکندریة: دارالمعارف، ۱۹۷۴م) ص ۱۳۱؛ مصطفی الرفاعی، الاسلام نظام انسانی (بیروت: دارالحیاء، ۱۹۵۸م) ص ۱۹.
۳۴. رک: ظافر القاسمی، نظام الحکوم فی الشریعة و التاریخ الاسلامی (بیروت: دارالنفائس، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۰م) ص ۱۱۷-۱۱۸.
۳۵. همان، ص ۳۱۹-۳۲۶؛ حمد محمد الصمد، پیشین، ص ۴۷-۴۹.
۳۶. در این بحث به منبع زیر تکیه شده است: ظافر القاسمی، پیشین، ص ۳۶۱ به بعد. او نیز از جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلامی، ج ۱، ص ۹۳ به بعد، نقل کرده است.
۳۷. ابوالحسن اشعری، الأبانة عن اصول الدیانة، تحقیق فوقیه حسین محمود (قاهرة: دارالانصار، ۱۳۹۷ق) ج ۲، ص ۲۶۱.
۳۸. رونالد چیلکوت، نظریه های سیاست مقایسه ای، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷) ص ۳۶۰-۳۶۱.

۳۹. برای تعریف سیستم و ساختار سیاسی ر.ک:

G. Almond and G. Bingham powell, comparative politics: A Developmental Approach (Boston: littel, Brown and co., 1966) pp. 21 - 29.

۴۰. فضل‌الله‌بن روزبهان خنجی، سلوک الملوك، تحقیق محمدعلی مؤحد (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲) ص ۷۸.

۴۱. محمدبن علی بن طباطبا این طقطقی، تاریخ فخری، ترجمه محمدوحید گلپایگانی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰) ص ۲۰۶.

۴۲. فضل‌الله‌بن روزبهان خنجی، پیشین، ص ۸۴.

۴۳. برای تفصیل بیشتر ر.ک: لبید ابراهیم احمد و دیگران، الدولة العربية الاسلامية في عصر الاموي (بغداد: جامعة بغداد، ۱۹۹۲م / ۱۴۱۲ق) ص ۹۸.

۴۴. درباره دیدگاه اهل سنت در این باره ر.ک: تقی‌الدین محمدبن تیمیة، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية (مصر: دارالکتب العربی، ۱۹۶۹م) و امام محمد عزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، فی أمر السلاطین بالمعروف و نهیهم عن المنکر.

۴۵. درباره برخی نمونه‌های این گونه اعتراض‌ها و شورش‌ها ر.ک: یولیوس و لهوزن، تاریخ سیاسی صدراسلام، شیعه و خوارج، ترجمه محمود افتخارزاده (تهران: دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۵).

۴۶. حسن عباس حسن، الفکر السياسي الشيعي، الاصول و المبادئ (بیروت: الدارالعالمیة، ۱۹۸۸م) ص ۶۴.

۴۷. رونالد چیکوت، پیشین، ص ۲۶۲.

۴۸. قاضی عبدالجبار، پیشین، ص ۲۰۸-۲۱۳؛ فضل‌الله‌بن روزبهان خنجی، پیشین، ص ۷۸؛ ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۶.

۴۹. ابوحامد محمد عزالی، فضائح الباطنیة، تحقیق نادى فرج درویش (قاہرہ: الازهر، بی تا) ص ۱۹۱.

۵۰. برای تفصیل وظایف ده‌گانه خلیفه مراجعه شود به ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۱۵-۱۶؛

ابی یعلی محمدبن حسین فراء، پیشین، ص ۳۳-۳۴.

۵۱. درباره مفهوم حوزه عمومی و تحولات آن در دولت جدید غرب ر.ک: رابرت هولاب، یورگن هابرماس،

نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۵) ص ۲۳-۴۵.

۵۲. مجید خدوری، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم (تهران: دفتر مطالعات

سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۶) ص ۵۰-۵۱.

۵۳. همان، ص ۷. ضرب المثل عربی که مورد توجه شرق شناسانی چون ویلفرد. اس. بلنت بوده است.

۵۴. همان، ص ۹-۱۰؛ مجید خدوری، تجدید حیات سیاسی اسلام از سیدجمال تا اخوان المسلمین، ترجمه

حمید احمدی (تهران: الهام، ۱۳۵۹).

۵۵. حمید عنایت، شش گفتار درباره دین و جامعه (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹) ص ۱۱.

۵۶. همان، ص ۱۵.
۵۷. مراجعه شود به دیباچه محمد مجتهد شبستری بر ترجمه کتاب گرایش‌های سیاسی در جهان عرب: مجید خدوری، پیشین، دیباچه، محمد مجتهد شبستری، ص ۹-۱۳.
۵۸. علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحكم، تحقیق محمد عمارة (بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بی تا) ص ۱۲۹.
۵۹. ابوالاعلی مودودی، خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمد حامدی (تهران: بیان، ۱۴۰۵ق) ص ۲۹-۳۴.
۶۰. وجیه کوثرانی، الدولة و الخلافة فی الخطاب العربی، أبان الثورة الكمالیة فی تركيا (بیروت: دارالطلیعة، بی تا)، ص ۲۲۴.
۶۱. توفیق محمد الشاوی، الشوری اعلی مراتب الیدیموقراطیة (قاهرة: دارالزهراء، بی تا) فصل اول، به نقل از: محمد نوری، «نگارش‌ها و گرایش‌های سیاسی توفیق الشاوی»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال دوم، شماره اول (بهار ۱۳۷۶) ص ۱۷۹.
۶۲. وجیه کوثرانی، پیشین، ص ۵۹.
۶۳. همان، ص ۶۸؛ ابوالاعلی مودودی پیشین، ص ۶۹-۷۰.
۶۴. محمدرشید رضا، الخلافة أو الامامة العظمی، پیشین، ص ۵۷.
۶۵. وجیه کوثرانی، پیشین، ص ۲۴۴.
۶۶. محمد نوری، پیشین، ص ۱۷۲.
۶۷. ر.ک: عبدالرازق احمد السنهوری، فقه الخلافة و تطورها، لتصبح عصبة امم شرقیة (مصر: الهيئة المصریة للكتاب، ۱۹۹۳م) و توفیق محمد الشاوی، فقه الشوری و الاستشارة (بیروت: دارالوفاء، ۱۹۸۹م) و همو، الشوری اعلی مراتب الیدیموقراطیة (بیروت: دارالزهراء، ۱۹۹۴م).
۶۸. ابوالاعلی مودودی، خلافت و ملوکیت، ص ۲۹؛ همو، نظریة الاسلام و هیئة.
۶۹. احمد امین، پیشگامان مسلمان تجدّدگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکور (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶) ص ۳۳ و ۲۲۹ و ۳۱۶ و ...
۷۰. محمدضیاءالدین الریس، پیشین، ص ۲۶۳.
۷۱. عبدالرحمن کواکبی، طبیعت استبداد، ترجمه عبدالحسین میرزا قاجار، تصحیح محمدجواد صاحبی (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳) ص ۵۷-۵۸، و نیز ر.ک: جان دایه، الامام الكواکبی، فصل الدین عن الدولة (لندن: سوراکیا، ۱۹۸۸م) و برتراند بدیع، الدولتان، ص ۱۱۰-۱۱۸.
۷۲. ابوالاعلی مودودی، الخلافة و سلطنة الامة، ص ۲۳۰.
۷۳. همان، ص ۲۳۱.
۷۴. همان، ص ۲۳۹.

