

چالش قانون‌مداری در برداشت متفکران اهل سنت از مشروعیت دولت با تاکید بر «عدالت حاکم»

تاریخ تأیید: ۹۷/۴/۷

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۲۵

* روح الله ملکی
* بیژن عباسی
* سید محمد هاشمی
* صابر نیاورانی

چکیده

مشروعیت دولت از مهم‌ترین مبانی حقوقی تامین الزام معنوی و اقتناع وجدانی جهت تبعیت از قواعد حقوقی، است. دولت به عنوان قدرت حاکمه هر جامعه برای لازم‌الاتباع بودن و در عین حال پایداری و بقاء، محتاج به مشروعیت است. عدالت و قانون‌مداری یکی از مبانی مشروعیت دولت است. پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) فقیهان اهل سنت رویکرد خاصی را در قالب نظریه خلافت در پیش گرفتند. پس از خلفای راشدین و با روی کار آمدن سلاطین و حکام در حوزه قلمرو دولت اسلامی نظریه‌های مزبور متحول شد. این تحولات با گذشت زمان تحت تأثیر تکثر برداشت‌ها از منابع حقوق اسلامی و حاکمیت نظریه‌های سیاسی در جامعه جهانی و اسلامی دامنه تغییر شدیدتری را تجربه کرد. حال این پرسش مطرح می‌شود که عدالت به عنوان یکی از انگاره‌های بنیادین قانون‌مداری دولت اسلامی نزد متفکران اهل سنت در خصوص مشروعیت دولت چه جایگاهی داشته و با چه چالش‌هایی مواجه است؟ پژوهش چالش‌های حقوقی قانون‌مداری را در برداشت متفکران اهل سنت از مشروعیت دولت در ادوار تاریخی مختلف مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: قانون‌مداری، عدالت، مبانی حقوقی، مشروعیت، اهل سنت.

* دانشجوی دکتری حقوق عمومی واحد علوم و تحقیقات تهران (r_malekie_h@yahoo.com).

** دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران / نویسنده مسئول (babbasi@ut.ac.ir).

*** استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی (dr.sm.hashemi@gmail.com).

**** استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات تهران (s-niavarani@srbiau.ac.ir).

مقدمه

به موازات توسعه و پیچیدگی جوامع، حساسیت و اهمیت وجود قانون بیشتر نمایان می‌شود. قانون هم‌پای تکامل اجتماع، روند تکاملی دارد. قانون مختصر و ناقص، نظامی ناقص ایجاد می‌کند و هر چه اجتماع کامل‌تر باشد، قانونی کامل‌تر می‌طلبد تا نقش شایسته خود را ایفا کند. البته افزون بر ایجاد و حفظ نظم، هدف والاتری برای قانون متصور است، و آن تکامل روحی و معنوی است. با این وصف، می‌توان گفت قانون ابزاری است که از یک سو باید به زندگی اجتماعی و فردی انسان نظم و انتظام بخشیده و اصلاحات اجتماعی را امکان‌پذیر سازد و از دیگر سوی جهت تکاملی حرکت انسانی و سیر تحولات اجتماعی را مشخص کند. تأمین این اهداف با توسل به قوانین عادی و بشری امکان‌پذیر نیست، و تنها به وسیله قانون آسمانی و الهی این اهداف قابل دسترسی خواهد بود.

یکی از مباحث بنیادین فلسفه حقوق، بحث از منشأ الزام و مشروعیت آن است. برخی آن را در عدالت جستجو می‌کنند و قانون عادلانه را، مشروع و الزامی و قانون ناعادلانه را نامشروع و غیرالزامی می‌دانند و برخی نافرمانی در برابر قانون ناعادلانه را - که به نافرمانی مدنی شهرت یافته است - جایز و حتی لازم می‌دانند (تیت، ۱۳۸۴، صص ۱۴۲-۱۵۰). قاعده حقوقی بنیادین در هر نظام حقوقی قاعده‌ای است که مشروعیت دولت را مشخص می‌کند و تبعیت از قواعد حقوقی وضع شده از سوی دولت را موجه می‌سازد. از این رو در هر نظام حقوقی مبانی نظری درباره توجیه حاکمیت و فرمان‌فرمایی دولت مطرح است که حدود مشروعیت دولت را ترسیم نموده و موارد مقاومت در برابر آن را تعیین می‌کند. پس از رحلت نبی مکرم اسلام (ص) و درپی تعیین جانشین برای آن حضرت در امر اداره جامعه مسلمین، فقیهان و اندیشمندان اهل سنت رویکردی متفاوت و مستقل از دیگر اندیشمندان اسلامی در پیش گرفتند که این رویکرد در طی زمان و با تحولات تاریخی و سیاسی دست‌خوش تغییراتی شده است. تأکید اولیه اندیشمندان اهل سنت بر نظریه خلافت و تغییر در این اندیشه در مواجهه با ظهور و غلبه سلاطین و حکام، نمایان‌گر فراز و نشیب فقه سیاسی اهل سنت است. این فراز و نشیب در ترسیم نظام سیاسی و به تبع آن، سازماندهی

ساختار حقوق اسلامی در کشورهای مربوطه مؤثر واقع شده است. در نوشتار حاضر ضمن بررسی دیدگاه‌های مختلف در خصوص مشروعیت دولت، چالش‌های حقوقی قانون‌مداری در برداشت متفکران اهل سنت از مشروعیت دولت در ادوار تاریخی مختلف مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

ضرورت عدالت و قانون‌مداری در منابع حقوق اسلامی

یک مبنای اصیل قانون‌مداری در جامعه انسانی بسط عدل و قسط است. قانون‌مداری، واسطه و طریقی است برای رسیدن به عدل و قسط در جامعه. قرآن انسان‌ها را با تأکید فراوان به عدل و قسط فرا می‌خواند. در جوامع پیچیده امروزی، اجرای عدالت به صورت گسترده و فراگیر در گرو تن دادن همه طبقات چه فرمانروا و چه فرمان‌بردار به قانون است. از این رو دعوت گسترده قرآن به قسط و عدل، در جوامع امروزی دعوت به قانون‌گرایی قلمداد می‌شود. از نمونه‌های این دعوت می‌توان به این آیات شریفه اشاره کرد:

قل آمنت بما انزل الله من کتاب و امرت لاعدل بینکم...^۱ / إن الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایفاء ذی القربی^۲ / یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهدا بالقسط و لا یجرمنکم شنآن قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون^۳

اجتناب از انحراف از مسیر عدالت، جز با التزام به قوانین روشن و معین، در جوامع پیچیده امروزی، امکان‌پذیر نیست. البته اسلام با پیش رو قرار دادن چنین قوانینی، راه عدالت را مشخص کرده است. خداوند متعال از فرو فرستادن «کتاب» و «میزان» به وسیله پیامبران خود خیر می‌دهد؛ با این هدف که مردم برای قسط و عدالت به پا

۱. بگو به هر کتابی که خداوند فرو فرستاده ایمان دارم و مأمور هستم که بین شما به عدالت رفتار کنم (شوری: ۱۵).

۲. خداوند به عدل و احسان و بخشش به خویشان فرمان می‌دهد (نحل: ۹۰).

۳. ای کسانی که ایمان آوردید! برای خدا [در کارها] استوار باشید و به عدالت شهادت دهید و مبادا دشمنی مردمانی شما را به کردار بد بیندازد و از مرز عدالت بگذرید. عدالت پیشه کنید که به تقوا نزدیکتر است و تقوای خدا داشته باشید که خداوند به آنچه می‌کنید آگاه است (مائده: ۸).

خيزند: «لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط».^۱

بر مبنای این تفسیر، تمسک به کتاب آسمانی و مجموعه دین شامل جهان بینی و احکام مشخص، وسیله‌ای است برای رسیدن به قسط و عدل که هدف بعثت انبیا دانسته شده است. بنابراین قرآن و اسلام به صورت یک مجموعه نظام‌مند معین، سند زنده و نوشته‌ای است که جامعه بر اساس آن اداره می‌شود و به اهداف خود می‌رسد. قانون‌گرایی و قانون‌مداری که متفکران غربی پس از سال‌ها به پشتیبانی منشأهای اجتماعی و فکری به آن رسیده‌اند، در این آیه شریفه به خوبی مورد تشویق و تمجید قرار گرفته است.

التزام به قوانین جامع الهی، قانون‌گرایی و قانون‌مداری در گفتار و سیره امیر مؤمنان امام علی (ع) نیز به وضوح دیده می‌شود. اینکه ایشان هنگام عرضه خلافت تأکید می‌کند که من براساس کتاب خدا و سنت رسول (ص) عمل می‌کنم و چیز دیگری را به ضمیمه آن نمی‌پذیرد، همین معنای قانون‌گرایی را دارد. عمل کردن براساس قرآن و سنت یعنی عمل کردن براساس سند مشخصی که لااقل چارچوب اصلی آن به عنوان قرآن به صورت نوشته در اختیار همه هست و می‌تواند براساس آن با حکومت احتجاج کنند؛ یعنی حقوق و تکالیف خود را معین کنند. در گفتار نیز وقتی به بیان حقوق و قوانین در جامعه می‌پردازند آن را در روابط بین حکومت و مردم، متقابل و دو طرفه می‌بینند؛ یعنی به همان هدفی که در قانون‌گرایی وجود دارد و عبارت است از زیر چتر گرفتن فرمانروا و فرمان‌بردار، و به هر دو در زیر چتر محدودیت قانون توجه می‌کنند (جعفریان، ۱۳۷۷، ص ۱۳۶).^۲

۱. به تحقیق پیامبران را همراه با نشانه‌های روشن (بینات) فرستادیم و با آن‌ها کتاب و میزان فرو فرستادیم تا مردم به قسط به پاخیزند (حدید: ۲۵).

۲. بر این اساس است که در نهج البلاغه می‌خوانیم: ایها الناس ان لی علیکم حقاً ولکم علیّ حق: فاما حقکم علی فالنصیحة لکم وتوفیر فیئکم علیکم وتعلیمکم کیلا تجهلوا وتأدیبکم کیما تعلموا وأما حقی علیکم فالوفاء بالبیعه والنصیحة فی المشهد والمغیب والاجابه حین ادعوکم والطاعة حین آمرکم: مردم! مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی. بر من است که خیرخواهی از شما دریغ ندارم و حقی را که از بیت‌المال دارید بگذارم. شما را تعلیم دهم تا نادان نمانید و آداب آموزم تا بدانید. اما حق من بر شما این است که به بیعت وفا کنید و در نهان و آشکارا حسن خیرخواهی ادا کنید. چون شما را بخوانم بیاوید و چون فرمان دهم بپذیرید و از عهده برآید.

به عنوان یک مطلوب ذاتی، در متون روایی اهل سنت نیز عدالت حاکم ضروری پنداشته شده و حاکم جائر مورد مذمت قرار گرفته و از جمله کسانی معرفی شده است که مشمول عذاب الهی خواهد بود.^۱ به طور مثال، در روایتی، حاکم جائر در ردیف کسانی چون «پیرمرد زانی» است که مورد غضب الهی قرار گرفته است.^۲ در روایت دیگری آمده است که حاکم جائر در روز قیامت، مورد شدیدترین عذاب‌های الهی قرار خواهد گرفت (الطبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۳۹؛ الاصبهانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۱۱۴). باز آمده است: «کسی که در این دنیا مردم را عذاب دهد خداوند، روز قیامت او را عذاب خواهد داد» (الطبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۱۷۰؛ البیهقی، ۱۳۴۴ق، ج ۲، ص ۶). در روایت دیگری آمده است که شهادتین سه دسته، پذیرفته نیست که یک دسته از آن‌ها حاکم جائر است (الطبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۶۶).^۳

این مهم در متون مختلف با بیان اهمیت عدالت حاکم از طریق تمثیل‌های مختلف و تضمینات متنوع توضیح داده شده است. بر اساس روایتی که در کتاب صحیح مسلم آمده است، پیامبر (ص) بر حاکمان جائری که بر مردم سخت می‌گیرند، نفرین کرده است. در روایتی، غیبت کردن از حاکم جائر، جایز دانسته شده است (البیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۱۸). باز در روایت دیگری، سه دسته از جمله حاکم جائر، جائز الغیبه^۴ شمرده شده‌اند: «سه دسته، حفظ آبروی آنان بر تو واجب نیست، کسی که تجاهر به فسق می‌کند، حاکم جائر و بدعت‌گذار در دین»^۵ (المنائوی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۹۶۸). بن‌باز، مفتی مشهور اهل سنت، جایگاه جائر را آتش جهنم دانسته است. وی در تفسیر آیه ۱۵ سوره جن که می‌فرماید «و اما ستمکاران و کافران هیزم جهنم هستند» می‌گوید: منظور

۱. أشد الناس يوم القيامة عذاباً إمام جائر.

۲. أربعه يبغضهم الله تعالى: البياع الحلاف و الفقير المختال و الشيخ الزاني و الإمام الجائر (النوري، المسند الجامع المعلق، ج ۱۷، ص ۱۹۷، (الشامله). همچنین ر.ک: الشامله، قسم كتب المتون، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي [المجتبى من السنه]، ج ۵، ص ۸۶؛ التميمي البستي، صحيح بن حبان بترتيب بن بلبان، ج ۱۲، ص ۳۶۸.

۳. ثلاثة لا تقبل شهاده ان لا اله الا الله: «الراكب و المركوب و الراكبه و المركوبه و الامام الجائر.

۴. ثلاثة ليست لهم غيبه: الإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه و المبتدع الذى يدعو الناس إلى بدعته.

۵. ثلاث لا تحرم عليك أعراضهم المجاهر بالفسق و الإمام الجائر و المبتدع.

از «قاسط» همان حاکم جائز است (بن‌باز، ج ۲۱، ص ۱۶۳).^۱ در روایت دیگری آمده است: «بهترین مردم نزد خداوند در روز قیامت، حاکم عادل و بدترین آنان حاکم جائز شمرده شده است» (البیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۶). با وجود اینکه حاکم جائز در فقه سیاسی اهل سنت، مورد مذمت واقع شده است، با این حال، اطاعت از وی لازم شمرده است که بدان اشاره شد.

در ادامه، روند تحول نظریه‌های عالمان اهل سنت در خصوص اهمیت قانون‌مداری، عدالت و مشروعیت حکومت و مبانی آن که مبانی نظام حقوقی و قانونگذاری و حتی الگوی سیاست‌گذاری کشورهای اسلامی تحت تأثیر این دیدگاه‌هاست، بررسی می‌شود.

تحلیل عدالت و قانون‌مداری در اندیشه متفکران قدیم اهل سنت

همان‌طور که خواهد آمد، روایات زیادی مبنی بر مذمت و عقاب حاکم جائز در منابع روایی اهل سنت وجود دارد؛ با این حال، وجوب اطاعت از حاکم جائز در فقه سیاسی اهل سنت، واقعیتی انکارناپذیر است. درباره چرایی این مسأله باید گفت که این امر، ریشه در بنیان نظری اندیشه اهل سنت داشته و به تدریج به عنوان یک اصل مسلم، مورد پذیرش فقهای این مذهب قرار گرفته است. به اعتقاد برخی، اهل سنت در مقایسه با شیعه، انعطاف بیشتری در انطباق آراء و عقایدشان با واقعیت‌های سیاسی داشتند. البته این انعطاف به نقطه‌ای انجامید که گویا والاترین ارزش در سیاست، نه عدالت، بلکه امنیت بود. در این نگرش، توانایی حکومت‌کردن و حفظ قانون و نظم جامعه، نسبت به تقوا از منزلت بیشتری برخوردار است (عنایت، ۱۳۸۰، ص ۳۳).

اگر چه حاکمیت قوانین الهی بر فرمانروایی و اعمال قدرت سیاسی، مطلق و جاودانه است، اساساً اصول تفکر سیاسی اهل سنت، درباره خلافت به شکلی که از طرف فقیهان و متکلمان سنی خاصه از قرن چهارم به بعد بیان شده، حاصل سازش شریعت و واقعیت سیاسی زندگی مسلمانان است. از آنجا که اهل سنت، خلافت را در زمره مصالح عامه می‌شمردند، ابایی نداشتند که در وضع اصول خلافت، رویدادهای

۱. أن الله تعالى يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا.

تاریخ اسلام را ملاک و راهنمای عمل خویش قرار دهند و اصول را با تحولات سیاسی و اجتماعی هماهنگ سازند.

چنین امری به جهت احاطه شرایط سیاسی - اجتماعی بر شکل‌گیری نظریات سیاسی اتفاق می‌افتد. بنابراین، داوری درست درباره عقاید و آرای متفکران سنی، در صورتی به واقعیت نزدیک‌تر خواهد بود که ویژگی‌های سیاسی و تاریخی را که این نظریه‌ها در آن دوره شکل گرفته است مد نظر قرار دهیم. در واقع، بخش اعظم اصول خلافت در دوره ضعف «عباسیان» و مخالفت مدعیان، مدون شد. جنبش‌های استقلال‌طلبانه در ایران، تسلط «امویان» بر «اندلس»، روی کارآمدن «طلونیان» و «فاطمیان» در مصر و حکومت «ادریسیان» و «اغللیان» بر شمال آفریقا، اندک اندک به تجزیه خلافت عباسیان منجر شد. بنابراین دستگاه خلافت عباسی در بغداد از اواخر قرن سوم هجری به تشکیلات بی‌اراده‌ای در دست حکام و کارگزاران خلیفه در نقاط مختلف حاکمیت مبدل شد. در چنین شرایطی، فقیهان و متکلمین به تدوین اصول خلافت، همت گماشتند و وظیفه خود را در آن دیدند که ضمن حفظ حرمت خلیفه برای انتقال قدرت سیاسی خلیفه به کارگزارانش یا عاصیان، توجیهاتی ارائه کنند تا اصل خلافت، مشروعیت خود را داشته باشد و آسیب نبیند (عنایت، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶-۱۴۵). گرچه در نظریه استیلاء، قدرت خلیفه محدود شد، اما این مسأله که هر کس تحت هر شرایطی می‌تواند بر مردم حکمرانی کند، رواج یافت و عملاً شرایطی که در نظام خلافت خصوصاً در دوره‌های اولیه مورد توجه قرار داشت، تحت‌الشعاع قرار گرفت و به حاشیه رفت.

ماوردی نظریه پرداز شاخص اهل سنت درباره خلافت و از پیشگامان در این زمینه است. پیش از قرن پنجم، به رغم آثار کلامی و فقهی بسیاری که در برگیرنده مقوله‌های سیاسی هم بود، بحث مشروعی در باب خلافت صورت نگرفت و از این رو، کتاب **الاحکام السلطانیة** ماوردی جایگاه ویژه‌ای داشت (قادری، ۱۳۹۴، ص ۷۳).

ماوردی در مقدمه کتاب **الاحکام السلطانیة**، امامت (خلافت) را در ارتباط با نبوت قرار داده است. او خلیفه را جانشین پیامبر دانسته که سیاست ملت اسلام به او تفویض شده است. امامت اصلی است که قواعد دین را استوار می‌دارد و مصالح امت را به

انتظام در می‌آورد. امور عامه به امام بر می‌گردد و ولایات خاصه از او منبث می‌شود. ماوردی پس از قائل شدن به چنین جایگاهی برای امامت (خلافت) متذکر شده است که پس حکم وی بر همه احکام سلطه تقدم دارد (ماوردی، ۱۴۰۶ ق، ص ۳ نقل از: قادری، ۱۳۹۴، ص ۷۶). عقل، وجوب و ضرورت امامت را تحمیل نمی‌کند. آنچه موضوع حکم عقل بر فرد عاقل است، پرهیز از ارتکاب مظالم و قطع پیوندهای دوستی است. اینکه باید با سایرین با انصاف و عطف و عادلانه رفتار نماید. این امور را او با عقل خویش انجام می‌دهد، نه عقل دیگری. با این حال، شرع دخالت کرده و زمام امور را به کسی که شریعت قدرت را به او داده، سپرده است (ماوردی، ۱۹۶۶، ص ۵). بدین ترتیب ماوردی بنا بر یک مبنای شرعی اطاعت از حکومت را واجب دانسته و در کنار این تکلیف، وظایفی را بر عهده خلیفه برای مسلمین ذکر می‌کند. البته ذکر این نکته ضروری است که ماوردی تکالیف مذکور را به عنوان حقوقی برای مسلمین ذکر نمی‌کند و ابزار و آثار حقوقی تخطی از هر یک از این وظایف را تعیین نمی‌کند.

ماوردی وجود عدالت را برای امام ضروری می‌دانست (ماوردی، ۱۹۶۶، ص ۶) و از دست دادن عدالت به جهت رفتارهای ناشایست و ارتداد و انحراف را عامل شکست امامت می‌دانست. با این حال، غصب قدرت از سوی امرا را که وی از آن به «امارت استیلا» یاد می‌کند، به دو جهت مجاز و بدون اشکال می‌داند؛ اگرچه چنین حکومتی از نظر وی با اصول حکومت شرعی مغایر است. نخستین توجیه برای پذیرش امارت استیلا، ضرورت و دیگری ترس از آسیب به منافع عمومی است (ماوردی، ۱۹۶۶، ص ۳۴).

ابوحامد محمد غزالی اندیشمند ایرانی قرن پنجم قمری نیز همچون ماوردی شافعی مذهب بود. او با طرح اندیشه‌های نوین، تحولاتی را در حوزه فکری حکومت نسبت به متفکران سلف خود ایجاد نمود. غزالی سیاست هماهنگ با فقه و شریعت اسلامی را خمیرمایه سعادت بشر در این دنیا و آخرت قلمداد نموده است. وی با بیان اینکه دنیا در اختیار آدمیزادگان است تا در آن زندگی و کسب روزی کنند، غایت را پیوند دهنده فعالیت‌ها و همیاری‌های اجتماعی در جهت تأمین سعادت بشر در دو جنبه دنیوی و اخروی می‌داند (هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۴).

غزالی اندیشه سیاسی خود را در راستای پاسداری از دین از طریق دولت و حکومت قرار داده و بنابراین مسائل سیاسی را از دیدگاه مذهبی مورد عنایت قرار داد تا ضمن دفع اختلافات و سامان دادن به جوامع موجبات اعتلای دین را نیز فراهم آورد. از نظر غزالی سیاست دارای چهار مرتبه است که مرتبه اول آن سیاست انبیاء و سپس سیاست حکام و فقیهان و آنگاه سیاست عالمان و سپس سیاست وعاظ قرار دارد. سیاست انبیاء از نظر غزالی، عام است و همه پیامبران را شامل می‌شود و مختص به پیامبر اسلام نیست. انبیاء چون برگزیدگان خداوند هستند بهترین پیام آوران و هادیان به شمار می‌روند. شرع به واسطه و از طریق زبان و رفتار آنان معنی و تفسیر می‌شود. سیاست انبیاء با این نگاه، خواص یا عوام و همچنین «ظواهر» و «بواطن» آنان را در بر می‌گیرد. توجه به سیاست انبیاء، پیش‌فرض متشرعانه غزالی را نشان می‌دهد؛ اما در مرتبه بعد که سیاست حکام، اعم از سلاطین، خلفا و ملوک را در بر می‌گیرد، توجه وی نسبت به امر واقع سیاسی، اساس پذیرش‌های عمومی اهل سنت را یادآوری می‌سازد. غزالی در زمانه خود هم نهاد خلاف و هم نهاد سلطنت را پیش روی داشت. حکام با در اختیار داشتن قدرت دنیوی، بر ظواهر و جوارح آدمیان مسلط بودند. نکته شایان توجه در اندیشه غزالی قرارداددن فقیهان در کنار حکام است که وجه مشترک هر دو اعمال قدرت بر ظواهر اشخاص است. فقیهان با علم به آنچه «فقه الاحکام» خوانده می‌شد و حکام با قدرت عینی خود، در یک راستا بر ظواهر توانایی داشتند. حیطة قدرت آنان به ظواهر محدود می‌شد و بواطن اشخاص، از دست‌اندازی آنان مصون بود (قادری، ۱۳۹۴، صص ۹۳-۹۴). این سلسله مراتب در حقیقت یک نوع ساختار ساده سیاسی مبتنی بر رتبه‌بندی اوامر سیاسی است. می‌توان این نتیجه منطقی و نه لزوماً شرعی را از آن استنباط نمود که هر دسته از اوامر و اعمال قدرت از طریق سنجش انطباق آن با اوامر مرتبه بالاتر ارزیابی می‌شود.

به هر تقدیر، از آنجا که عموماً اختلاف منافع و نظر، جامعه را به کشمکش و زد و خورد سوق می‌دهد، قدرتی برای رهبری آنان لازم است تا هم امور جامعه را اداره کند و هم در صورت ایجاد اختلاف به دادرسی بنشیند و عدالت را برقرار نماید. سلطان یا «صاحب الشوکه» که اقتدار عملی را در دست دارد، این قدرت را اعمال می‌کند. بهترین

قانون و مقرراتی که برای حاکم شوکت‌مند مورد نیاز است، قانون فقه است (غزالی الف، ص ۱۱۶).

غزالی، استقرار قدرت سیاسی را هنگامی مقدور می‌داند که امام مطاعی در رأس جامعه قرار گرفته باشد. غرض از امام، در قاموس وی، خلیفه است. او به طریق اهل تسنن، انتخاب خلیفه را توسط مسلمین جائز می‌شمارد و گزینش وی را نعمتی می‌داند که خداوند به هر کس اراده فرماید، عطا می‌کند. یعنی اگر بر حسب ظاهر، خلیفه توسط مردم انتخاب می‌شود، لکن در باطن قادر یکتاست که از رهگذر اراده و عنایت، آن را به کسی عطا کرده است (غزالی، ۱۲۸۲ق، ص ۱۷۸). وی همچون غالب دیگر متفکران اسلامی نظر به مبنا قراردادن وجوب شرعی تبعیت از خلیفه، تأکیدی بر وظایف حاکم در قبال مردم ندارد و در این باب اصولاً وظایف حکمرانی را در جهت تمشیت بهتر امور جامعه مسلمین مورد توجه قرار می‌دهد نه مطالباتی از سوی مردم که بتوان حاکم را در صورت عدم اجابت آن‌ها مسئول دانست.

غزالی معتقد است حاکم، هر کس باشد و منشاء قدرتش هر چه باشد، وجود وی از هرج و مرج بهتر است. درست است که امام باید سعی در اجرای عدالت فطری کند به نحوی که مخالف با شریعت و دین نباشد ولی حتی امامی که عادل نیست باز هم چنانچه مقابله با او سبب بروز فتنه می‌گردد عزل او جایز نیست (غزالی ب، ص ۱۰۸). در مقابل عقوبت اخروی برای تخطی از شرط عدالت، مردم مکلف به اطاعت از حکمران هستند «هر که را خدای تعالی دین داده است، باید پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد» (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۸۳). نتیجه بحث آن خواهد بود که غزالی از تقابل با سلطان ظالم اجتناب ورزیده و مجازات او را صرفاً با اعطا کننده این مقام یعنی خداوند می‌داند؛ پس تأکید می‌کند که «بزرگ داشت سلطان واجب است و به هیچ حال از او نافرمانی نکنند» (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۱۱۷) و «باید دانست که آبادی و خرابی کشور، به دست پادشاه است. اگر پادشاه دادگستر باشد، جهان آباد و مردم آسوده و در امان هستند و اگر ستمکار باشد، کشور ویران می‌شود» (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۸۳).

به نظر غزالی رضایت عمومی رمز تداوم فرمانروایی است و لذا مشروعیت دولت در این دیدگاه نه از حیث عمل به قوانین حق الهی بلکه با جلب رضایت مردم حاصل

می‌شود. «کوشش پادشاهان قدیم، به آباد داشتن این جهان، برای آنکه می‌دانستند هرچه آبادانی بیشتر باشد عمر سلطنت ایشان بیشتر می‌شود» (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۱۰۰) و چون سلاطین ... بر خلق جور و ستم روا داشتند، ملک از ایشان برفت (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۱۲۴). به نظر غزالی وظیفه حکمران در قبال مردم آن است که با آنان به عدالت رفتار نماید و از ستمگری بپرهیزد و بی‌عدالتی و ظلم نسبت به آنان در بازخواست روز جزا به فراموشی سپرده نخواهد شد (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۷۴).

ابوالحسن بن علی بن اسحاق طوسی معروف به نظام‌الملک (۴۰۹-۴۸۵ ق) نیز به بررسی اهمیت عدالت حاکم و تاثیر آن در مشروعیت حکومت پرداخته است؛ او در دو کتاب معروف خود یعنی **سیرالملوک** (سیاست‌نامه) و **دستور الوزراء** (رساله وصایا)، با نگرش بر حوادث تاریخی (گذشته و حال) و بر اساس واقعیت‌ها، آراء و اندرزهای سیاسی خود را به آلب ارسلان، سلطان وقت، ارائه کرده است (هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۲).

تفاوت خواجه نظام‌الملک با متفکران پیشین در آن است که خواجه بیشتر در کسوت یک سیاستمدار سعی در ارائه نظریاتی جهت صواب حکومت و تحکیم ملک نموده تا یک عالم دینی؛ به همین جهت کتب او بیش از آنکه مبین یک نظریه خاص یا تئوری سیاسی باشد، قالب اندرزنامه و توصیه‌نامه سیاسی دارد. خواجه در این آثار ضمن بیان مبانی مشروعیت حکومت بر جایگاه خاص عدالت در حکومتداری تأکید و حتی آن را بر اجرای موازین دینی مقدم و مرجح می‌داند و شاید در نتیجه همین دیدگاه باشد که خواجه عنایتی ویژه به خلافت به عنوان حاکم دینی ندارد و هم خود را به سلطان معطوف می‌دارد.

خواجه نظام‌الملک در **سیاست‌نامه** با نگاه به ویژگی‌های ایران باستان، پادشاه را مورد توجه قرار داده و می‌نویسد: «ایزد تعالی در هر عصر و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام‌بندگان بدو باز بندد و فتنه و آشوب و فساد را بدو بسته گرداند و حشمت و هیبت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند. بنابراین مراتب، پادشاه نماینده خلیفه نیست؛ بلکه برگزیده پروردگار عالم و از تمام مظاهر و توانایی و دانایی و جمال برخوردار

است. این برگزیده خداوند دارای قدرت مطلقى نیز می‌باشد و سرپیچی از امر پادشاه همچون سرپیچی از حکم خداست» (نظام الملک، ۱۳۰۸، ص ۵).

در نظر خواجه و بر اساس آموزه‌های ایران باستان، دین و ملک آمیختگی بسیار دارند و لطمه به هر یک دیگری را نیز آسیب می‌رساند. اما تمام بحث این نیست که لطمه و رخنه در دین به کار ملک‌داری آسیب می‌رساند، بلکه باید توجه داشت که اصولاً پادشاه آرمانی، مؤید به تأییدات الهی است و باید از این ارتباط خود پاسداری کند و همچنان به حيله دین وفادار ماند. خواجه درباره نسبت دین و پادشاهی می‌نویسد: «و نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین راست است، زیرا که پادشاهی و دین همچون دو برادرند» (قادری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۸). بنابراین از نظر خواجه نظام الملک پادشاه، مشروعیت خود را از ناحیه خداوند می‌گیرد. البته او میان پادشاه آرمانی خود به عنوان دارنده فر الهی و کسی که صرفاً به دلیل قدرت داشتن، دراز دستی می‌کند تمایز قائل می‌شود. خواجه بحث شاخص‌های پادشاه آرمانی را تا به انتها پیش نمی‌برد، بلکه بلافاصله به وظایف وی توجه می‌کند و موضوع را از آسمان به زمین می‌آورد و پادشاه را با وجود حفظ احترامات لازم، همچون کسی می‌داند که نیازمند آموزش و تربیت است و اصولاً نگارش کتابی مثل سیاست‌نامه در همین راستا است (قادری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۹).

از دیگر متفکران اهل سنت که در خصوص عدالت و قانون‌مندی حاکم و نقش آن در مشروعیت حکومت سخن رانده است، بدرالدین محمد بن جماعه معروف به ابن‌جماعه از متفکران شافعی مذهب قرن هفتم هجری قمری است که در دوره حمله مغولان با نظریات خویش درصدد حفظ موجودیت خلافت برآمد. عمده نظریات او در کتاب **تحریر الکلام** مطرح شده است. ابن‌جماعه پیروی از امام را چه از راه «اهل حل و عقد» انتخاب شده باشد و چه از طریق استیلاء و قدرت غالب آمده باشد، واجب دانسته و معتقد است حتی اگر شخص دیگری حاکم فعلی را خلع کرد اطاعت از شخص اخیر نیز واجب است (ابن‌جماعه، ۱۹۹۴م، ص ۳۵۷). ابن‌جماعه استیلاء و قدرت را موجب مشروعیت بخشی به حاکم می‌داند: «اگر زمانه از امام واجد شرایط خالی باشد و کسی که اهل این منصب نیست به زور و توسط شوکت و سربازان، و

بدون تبعیت یا استخلاف منصب امامت را به عهده بگیرد، بیعت او استوار و اطاعتش لازم است تا بتوان نظم در بین مسلمانان و اجتماع کلمه آنان را فراهم نمود. در چنین شرایطی، صحیح‌تر آن است که جاهل یا فاسق بودن چنین حاکمی، ضرری به مشروعیت او نداشته باشد» (ابن جماعه، ۱۹۹۴م، ص ۳۸۷).

بدین ترتیب ابن جماعه، به منظور حفظ نهاد خلافت یکی از شرایط اساسی امام را که پیشینیان چون ماوردی بر آن تأکید نموده‌اند، یعنی شرط عدالت، به عنوان یک شرط غیر ضروری معرفی و خلافت ظالم بر مسلمین را تجویز می‌نماید. او شرط عدالت را صرفاً به عنوان یک وصف ترجیحی برای حاکم مطرح می‌سازد که وجود آن را نه واجب بلکه شرط جایزی می‌داند که عدول از آن مسئولیت اخروی دارد نه ضمان دنیوی. در حقیقت ابن جماعه عدالت را برای حاکم تنها یک فضیلت می‌داند تا یک ضرورت و شرط تصدی و اعمال حاکمیت. همین که سلطان خوی تجاوزگری انسان‌ها را کنترل و از ظلم ایشان به یکدیگر جلوگیری می‌کند برای مشروعیت تبعیت از وی کافی است، اگرچه سلطان عادل باشد مطلوب‌تر است و این امر در پذیرش ضمنی امام بودن سلطان از سوی ابن جماعه نمود می‌یابد. به عقیده وی، انسان به دلیل خوی تجاوزگری نیازمند حکومت است. اگر حاکمی به عدالت رفتار کند، پاداش مناسبی در پیشگاه خداوند خواهد داشت و در صورتی که به ظلم گرایش داشته باشد، لاجرم باید در انتظار تبعات اعمالش باشد. ابن جماعه برای تداوم سنت پذیرش و الزامی بودن حکومت، جامعه را فاقد حکومت تصور نمی‌کند و به تعبیری هرگونه حکومت را بر هرج و مرج بی‌حکومتی، ارجح می‌داند. کیفیت حکومت و حکمرانی نسبت به اصل حکومت مسأله‌ای فرعی است و نفس حکومت در گرو ویژگی‌های آن نیست (قادری، ۱۳۹۴، صص ۱۰۰-۱۰۱).

تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالرحیم معروف به ابن تیمیه یکی دیگر از متفکران و عالمان سنی مذهب معاصر با ابن جماعه است که در شرایط سیاسی و جغرافیایی مشابه با ابن جماعه می‌زیست و از این حیث دارای نظریات و اصول فکری همچون ابن جماعه و در برخی موارد به مراتب تندروتر و حتی تکفیری است که نگاهی رذیه در نفی افکار مخالفین حاصل همین گرایشات خاص فکری اوست. ابن تیمیه را

پایه‌گذار نهضت سلفی هم نامیده‌اند؛ به این دلیل که وی در آموزه‌های خود برای ترمیم آنچه انحطاط مسلمین می‌دانست، بازگشت به صدر اسلام و زدودن اضافات شعائری، کلامی، فلسفی و ... را در طول تاریخ از واجبات تلقی می‌کرد. ابن تیمیه در باب پردازش نظریه سیاسی، در اساس، بر دو موضوع تأکید داشت: اول، توجه به حاکمیت قوانین الهی، به این معنا که گرایش توجهات نظری و تدوین آراء را از نهاد خلاف به اصل حاکمیت قوانین الهی برگرداند. در گذشته و در بحث خلافت نیز توجه به قوانین الهی بسیار بود؛ اما امری که با توجه به آراء ابن تیمیه برجسته شد، پذیرش واجب نبودن خلافت و ارائه استدلال نظری بر حاکمیت قوانین الهی بود. به این ترتیب، وی از مشکل نظری ابن جماعه یعنی یکی انگاشتن سلطان و خلیفه، یا انحلال خلافت در سلطنت اجتناب کرده، توجه خود را به شرع و حیات دینی جامعه نهاد. البته تأکید بر شرع یا قوانین الهی و حیات دینی جامعه را نباید نفی هر گونه نظام سیاسی یا بی‌توجهی به آن تلقی کرد، بلکه لازم بود که با طرحی نظری نظام سیاسی متفاوتی ایجاد کرد، یا اینکه با ارائه تفسیری، وضعیت امارتی و سلطنتی موجود را به گونه‌ای سازماندهی و توجیه دینی نمود (قادری، ۱۳۹۴، صص ۱۰۵-۱۰۶). ابن تیمیه اجبار را جوهره حکومت می‌داند چرا که اگر اجبار نباشد انسان‌ها قادر به زندگی در کنار یکدیگر نیستند و خودخواهی آن‌ها تمام پیوندها را گسسته می‌سازد. در چنین شرایطی اجبار مردم از سوی حاکم برای فرمان‌برداری از او حتی اگر ظالم باشد بهتر است از فروپاشی جامعه (ابن تیمیه، ۱۹۵۸م، ص ۲۹).

ابن تیمیه نیز همچون ابن جماعه اراده مؤسس و موثر مردم را نفی نموده و ضمن تجویز حکومت غیر عادلانه قیام علیه ظالم و جائز را رد می‌نماید. هرچند تعدد امام را در شرایطی می‌پذیرد ولی عملاً نظریه او می‌تواند پایه‌گذار یک استبداد دینی قاطع باشد. به عقیده او حتی اگر سلطان جائز باشد، رعایا حق ندارند از تکلیف خود نسبت به او سرباز زنند. از نظر او حاکم در جوامع اسلامی را می‌توان مصداق «ولی امر» مورد اشاره در کتاب و سنت گرفت. وی عدالت امیر را امری پسندیده و توصیه شده می‌داند، اما حکومت وی را مشروط به عدالت نمی‌داند. او برای تکمیل پردازش نظری خود در باب امیر، ولی امر و به تعبیر دیگر راعی، برخی نکات را در نظریه خود گنجانیده است

که وجه ممیزی میان او و دیگران است؛ از جمله اینکه وی مخالف اصل انتخابی بودن مردم است (قادری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷).

از دیگر متفکران اثرگذار اهل سنت در بحث حاضر، فضل الله بن روزبهان خنجی معروف به خواجه ملا است که یک اندیشمند ایرانی شافعی مذهب بود. او با ادغام خلافت در سلطنت، مشروعیت را بر اساس پابندی به شرع در امور دین حفظ ولی در امور دنیوی وی را مطلق العنان قرار می دهد. وی عدالت را از شرایط امام دانسته و جایگاه خاصی در شرایط دوازده گانه خود برای آن قائل است: «اگر دو کس یافت شوند؛ عالمی فاسق و جاهلی عادل، جاهل عادل اولی است به امامت» (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۷۹) به عقیده او کسی که از اطاعت امام عدل تجاوز کند یاغی است و احکام خاص در مراتب مختلف از مقابله تا مقاتله دارد (همان، ص ۳۸۵).

۸۷

او همچون دیگر فقیهان و متفکران سنی پیشین، امامت را خلافت پیامبر و هدف از آن را اقامه دین و حفظ موجودیت سرزمین اسلامی می داند و بر همین اساس هم تبعیت از او را امری واجب تلقی می کند. وی در مورد شیوه های انتخاب امام سه شیوه را به انتخاب اهل حل و عقد (جناب ابوبکر)، استخلاف امام سابق (جناب عمر) و انتخاب شورا (جناب عثمان) می داند و این سه شیوه در اندیشه سایر عالمان سنتی سابق بر خنجی مطرح بوده است، اما اهمیت اندیشه خنجی در افزودن روش چهارم به این سه شیوه است و آن امامت یا به تعبیر صحیح تر پادشاهی از طریق استیلاء است که هر چند عنوان سلطان دارد ولی می توان او را امام یا خلیفه نیز نامید. این در حالی بود که عالمان سابق چون ماوردی امارت استیلاء را تحت لوای خلیفه مورد پذیرش قرار داده اند و برای آن استقلالی قائل نشده اند.

خنجی به یکباره واژگان، سلطنت، امام و خلیفه را در باب فرد واحدی به کار می برد و به نوعی امامت و خلافت را در سلطنت منحل می کند. از نظر او سلطان جز توانایی به قهر، ویژگی دیگر ندارد و خصایصی چون قریشی بودن یا حتی فسق و جهل، او را از منظر تسلط خارج نمی سازد. او در باب معنی سلطان و وظایف مردم در باب چنین سلطانی از زبان عالمان می آورد: «واجب است اطاعت مردم و سلطان در هر چه امر و نهی کند، مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد، خواه جائر» (قادری، ۱۳۹۴،

ص ۱۱۰).

از این دیدگاه خلیفه و امام می‌تواند هم‌زمان سلطان و حاکم باشد و در چنین شرایطی موضوع مشروعیت صرفاً از باب جایگاه شرعی یعنی در مقام خلیفه و امام برای حاکم یا سلطان مطرح خواهد شد. چنین وضعیتی با یک ایراد بنیادین مواجه می‌شود: وقتی خلافت و امامت در سلطنت ادغام می‌شود باید سلطنت مبنای قرار گرفته و اصول حاکم بر آن تعیین‌کننده مشروعیت باشد و در غیر این صورت بایستی بگوئیم این سلطنت است که در امامت و خلافت منحل شده است؛ چرا که با حفظ مبنای شرعی خلافت عمل حاکم در چارچوب شرع ضابطه‌ای برای مشروعیت پیدا می‌کند. خنجی مسئولیت حاکم ظالم و غیر عادل را مسئولیتی اخروی دانسته و آن را صرفاً گناهی شایسته عقوبت اخروی می‌داند (خنجی، ۱۳۶۲، ص ۹۲).^۱

تحلیل عدالت و قانون‌مداری در اندیشه متفکران جدید اهل سنت

متفکران جدید اهل سنت متأثر از شرایط حاکم بر جهان معاصر و ترویج اصول دموکراسی و حقوق بشر غربی به بازنگری در برداشت موجود از قانون‌مداری و عدالت حاکم و مشروعیت دولت روی آوردند. محمد رشید رضا معروف به رشید رضا یکی از متفکران متجدد و خواهان اصلاح دین بود که در دوره عثمانی بحث‌های خود را مطرح ساخت. رضا خلافت را مظهر پیوستگی دین و دولت در اسلام می‌دانست و تحقق همه آرمان‌های این جهانی اسلام را به آن وابسته می‌دید. او معتقد بود رستگاری مسلمانان بسته به آن است که خلافت از دست ترکان به درآید و گزینش خلیفه دوباره از جانب اهل حل و عقد، یا به زبان امروز نمایندگان مردم انجام گیرد و خلیفه نیز به موجب

۱. «مراد از حفظ شریعت اهتمام نمودن حاکم و پادشاه است بدانکه قوانین او در میان امت مرعی و محفوظ باشد، و در اصول و فروع او به هیچ نوع خلل نیاید تا به واسطه آن محافظت، پادشاه را توان گفت که عادل است چون نوامیس الهی را محفوظ داشته و به رعایت احکام آن چشم ترقب گماشته است. ... اگر پادشاه حفظ شریعت نکند در نظام نوع انسان خلل پیدا شود، آن خلل نه به واسطه آن باشد که شریعت الهی به حفظ نوع وفا نمی‌کند بلکه به واسطه تقصیر پادشاه است که حفظ شریعت ننموده است. پس خدا تعالی پادشاه را در ترک حفظ شریعت به گناه تمامی آدمیان مؤاخذت فرماید.»

بیعت امت با او که نوعی پیمان ملت با دستگاه حاکم برای حفظ حقوق و اعلان تکالیف دو طرف است، به عدالت حکومت کند. کمال مطلوب آن است که، خلیفه از قریش، یا بهتر بگوئیم از میان عرب برگزیده شود و علاوه بر آن مردی پارسا و دلیر و تندرست و خردمند و توانا به اجتهاد و البته مسلمان و آزاده باشد. ولی اگر کسی مقام خلافت را به زور غصب کند، تا زمانی که از شریعت اسلامی منحرف نشود، مسلمانان باید به حکم ضرورت و برای پرهیز از آشوب و نابسامانی از او اطاعت کنند (عنایت، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸). در واقع، رشید رضا به جای طرح اصلاحات با شرایط حاکم بر جهان و در نظر گرفتن تمایلات و مطالبات آزادی‌خواهانه معمول درباره حکومت و بازگشت به پارادایم خلافت سنی را مطرح می‌سازد. او معتقد است فقط خلیفه می‌تواند تمدن اسلامی را احیاء نموده، علوم و فنون لازم را با آن در آمیزد و امت را به شکوه و قدرت راهنما باشد. فقط اوست که می‌تواند پاکی را به دین بازگرداند و بدعت‌ها را طرد کند و موجبات وحدت اسلامی را فراهم آورد (رشید رضا، ۱۹۲۲ م، ص ۱۰۵). رشید رضا بنیان‌های نظری خلافت را بررسی می‌کند و بر اساس ادله سمعی یا شرعی خلافت را توجیه می‌نماید، بر خلاف معتزله که به عقل توجه بیشتری داشتند. آراء وی در این مرحله، با تأکیدی که بر «اهل حل و عقد» دارد، همان آراء عالمان سلف است - هر چند در نهایت سازوکاری در هدایت و کنترل موثر «اهل حل و عقد» در ممانعت خلیفه از غصب قدرت کامل و اعمال ستمگری به دست نمی‌دهد (قادری، ۱۳۹۴، ص ۲۲۶).

از دیگر متفکران قرن اخیر اهل سنت در زمینه حکومت و خلافت علی عبدالرازق است که رویکردی کاملاً متفاوت نسبت به این موضوع اتخاذ نموده و نظریه حاکمیت الهی مسلمین را در محیطی جدید و با ساختاری نوین مورد توجه قرار می‌دهد. او نه تنها بقای خلافت یا اصلاح آن را برای بازگشت شکوه تمدن اسلامی موضوع تفکر سیاسی خود قرار نداده است؛ بلکه جدایی دو نهاد سیاست و دیانت را مبنای تفکر خویش ساخته و خلیفه را در جایگاه یک مقام دینی از دخالت در امر حکومتداری باز می‌دارد. از نظر عبدالرازق خلافت بنا بر اصل باید مقید به حدود شرع باشد و خلیفه و سلطان اگر از این حدود فراتر روند باید از مقام خود برکنار شوند. فرق است میان

خلافت و ملک، زیرا خلافت خصلت دینی و منشاء آسمانی دارد، ولی ملک اگر طبیعی باشد عبارت است از حکومت به مقتضای غرض و شهوت، و اگر سیاسی باشد، عبارت است از حکومت به مقتضای عقل. در عمل، خلافت تا زمانی که از عصیت عرب نیرو می‌گرفت برقرار بود و چون عصیت عرب از میان رفت، خلافت نیز برچیده شد (عنایت، ۱۳۶۲، ص ۱۸۴-۱۸۳).

بدون تردید عبدالرازق در تحصیل این نتیجه به واقعیات زمانه خویش توجه داشته است؛ چرا که جنبش ملی‌گرای ترک یک سال قبل از انتشار کتاب عبدالرازق عملاً خلافت نمادین موجود را ملغی اعلام کرد. همین موضوع به نظر عبدالرازق حکایت از عدم امکان تعلق حاکمیت و حق حکمرانی به خلیفه دارد و همین امر مقدمه شکل‌گیری گونه دیگری از حکومت شرعی غیر از خلافت خواهد بود. به نظر عبدالرازق هیچ آیه‌ای در «قرآن» در باب ضرورت خلافت به معنای دستگاه سیاسی خاصی که در تاریخ اسلامی معروف است نمی‌توان یافت، در حالی که خداوند در قرآن کریم فرموده است: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء»^۱. از نظر او این سکوت قرآن قوی‌ترین برهان است که خلافت، اصل و اساسی در شریعت ندارد (عنایت، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴). به نظر او اعتراض نکردن به حاکمیت مورد ادعای خلیفه، به منزله اجماع ضمنی نیست؛ زیرا حاکمیت خلیفه همیشه متکی به نیروی نظامی بوده حتی آنجا که این نیرو تظاهری نداشته یا احتیاجی برای استفاده از آن نبوده، این اتکا وجود داشته است. در ضمن اظهار نظر آزادانه در آن روزگار مقدر نبوده و آزاد اندیشی سیاسی امری محال بوده است (عبدالرازق، ۱۹۲۵م، ص ۲۴). به عقیده وی تمام آیات و روایاتی که به نحوی از انحاء در خصوص وجود حکمرانی سیاسی خلیفه یا تعلق حاکمیت به وی مورد استناد قرار می‌گیرند هیچ یک صراحتاً دلالت بر وجود حکومت سیاسی خلیفه ندارند.

عبدالرازق از مذهب دومی سخن می‌گوید که بعضی از عالمان به آن اشاره کرده و از آن سخن گفته‌اند و آن اینکه خلیفه قدرت خودش را از امت می‌گیرد و امت منبع قدرت خلیفه است (فیرحی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۸). نتیجه‌ای که عبدالرازق از این مطالب

۱. در این کتاب از هیچ چیز فروگذار نکردیم (انعام: ۳۸).

می‌گیرد آن است که حکومت نیز مانند خلافت جزء ارکان دین نیست. مسلمانان می‌توانند درباره اصول آن به هرگونه که صلاح می‌دانند بحث کنند و تصمیم بگیرند و به اقتضای شرایط هر عصر اصول کهنه را کنار بگذارند. پس اظهار شک و تردید و مخالفت از جانب مسلمانان درباره نوع حکومت نباید دلیل بر کفر و ارتداد آنان گرفته شود؛ ولی فرمانروایان برای آنکه حکومتشان در نظر مردم هیبتی داشته باشد و بتوانند هر مخالف و سرکشی را به نام حفظ اصول دین و رعایت شئون مسلمین سرکوب کنند به حکومت جنبه دینی دادند (عنایت، ۱۳۹۴، ص ۱۸۹).

گرایش به قانون‌مداری و عدالت حاکم در نظریات کواکبی (۱۲۷۱-۱۳۲۰ق) نمود بارزتری پیدا می‌کند. وی معتقد است ظهور بدعت‌ها و تقلید چشم بسته و واپس‌گرایی حاکمان مسلمان نه تنها سبب انحراف آنان از دین صحیح را موجب شده است؛ بلکه تمام جامعه را به نابودی کشانده است. دولت عادلانه که انسان در آن بتواند با عنایت حاکم در مسیر کمال خود قرار گیرد، دولتی است که فرد امکان زندگی و خدمت آزادانه و توأم با آزادی را داشته باشد و دولت نیز خود نگهبان آزادی و پاسدار ملت باشد (الکواکبی، بی‌تا، ص ۲۷). او هدف دین را محو استبداد و احیای عدل و مساوات می‌داند. کواکبی استبداد را در لغت، «اکتفا کردن شخص به رأی خویش در کاری که شایسته مشورت است»، و در اصطلاح سیاسی، «تصرف کردن یک نفر یا جمعی در حقوق ملی بدون ترس از بازخواست» تعریف کرده است (الکواکبی، ۱۳۶۳، ص ۴۱). او در ادامه بطور آشکار استبداد را به حالت فردی آن محدود نساخته و گونه استبداد جمعی را هم در نظر گرفته است. کواکبی معتقد است که حتی حکمرانی جمعی منتخب [چند نفر یا بیش از یک نفر] می‌تواند مایه استبداد باشد و اشتراک در رأی، رفع استبداد نمی‌کند، بلکه ممکن است آن را تخفیف دهد - هرچند چنین استبدادی از استبداد فردی سخت‌تر است (الکواکبی، ۱۳۶۳، صص ۴۲-۴۳). کواکبی در خصوص استفاده ابزاری مستبدان از دین و دینداری هشدار می‌دهد. به عقیده وی حکومت استبدادی از امور مختلف زندگی استفاده ابزاری نموده و آنچه به صلاح و موافق استبداد اوست ترویج و آنچه را تهدید کننده خود می‌داند منع می‌کند. به همین دلیل است که آگاهی‌های سیاسی و حقوقی که حکومت استبدادی را در معرض ارزیابی و

ارزشیابی قرار می‌دهد موافق میل مستبدان نیست. مستبدان ممکن است از دین هم برای استقرار پایه‌های فرمانروایی خود استفاده کنند؛ زیرا از یک سو «تعلیمات مذهبی و از آن جمله، کتب آسمانی، آدمیان را به ترس از قوه عظیم هولناکی می‌خواند که کنه آن را عقل‌ها درک ننماید» و از سوی دیگر «مستبدین نیز استبداد خویش را بر اساس این قبیل بنیان نهند» زیرا آنان نیز مردمان را به برتری شخصی بترسانند (عنایت، ۱۳۹۴، ص ۱۶۷). بنابراین کواکبی بر خلاف متفکران سنی چون ماوردی و غزالی و ابن‌جماعه که در برخورد نظم اجتماعی با آزادی تحت عنوان برخورد اطاعت از حاکم با رعایت عدل، اطاعت از حاکم را واجب و مقاومت در برابر او را حتی در صورت جائز بودن نفی می‌کردند، آزادی را بر می‌گزیند و معتقد است نظام سیاسی مطلوب در اسلام، آمیخته‌ای از اصول دموکراسی و آریستوکراسی است (عنایت، ۱۳۹۴، ص ۱۶۸). در نظر کواکبی دولت مستبد دولت نامشروعی است که با استبداد خود و محو آزادی مجوز مقاومت مردمی و قیام علیه خود را صادر می‌نماید. وی برای رفع استبداد سه قاعده را مهم می‌داند:

قاعده اول آن است که اگر تمام افراد یا اکثر افراد جامعه‌ای درد استبداد را احساس نکنند، مستحق آزادی نیستند. سپس رفع استبداد محدود به ملت‌هایی می‌شود که تمامی اعضای آن یا اکثرشان مشکلی به نام استبداد را دریابند و حس کنند. در قاعده دوم وی مقابله با استبداد را با سختی و شدت عمل نفی کرده، شیوه ملایمت را توصیه می‌کند. وی معتقد است مقاومت شدید ممکن است موجد فتنه شده و به هلاکت مردمان منجر شود. قاعده سوم کواکبی آمادگی فراهم کردن و تدارک جایگزین برای استبداد است تا در صورت دفع بلیه استبداد، اوضاع مختلف نشود (قادری، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

نتیجه‌گیری

آنچه متفکران اسلامی را در یک نحله فکری قرار می‌دهد و یا حداقل در این نوشتار چنین فرض شده است، پذیرش حاکمیت الهی و اذعان و اعتقاد به این امر است که اراده خداوند منشاء قدرت است و حاکمیت منشأیی الهی دارد. این حاکمیت که به حاکمیت تئوکراتیک نیز مشهور است جلوه خاصی از انتقال قدرت را ترسیم می‌کند.

اصیل‌ترین شیوه تفکر حاکمیت تئوکراتیک را در کتب آسمانی و در لا به لای اندیشه مذاهب بزرگ می‌توان یافت. حاکمیت اساساً از آن خداست. انبیاء از وی مأموریت دارند تا قواعد و نظامات الهی را به افراد بشر انتقال دهند و گمراهان و مشرکان و کافران را به راه حق صلاح و سعادت دنیایی و عقبایی رهنمون شوند. از این رو انبیاء فرستادگان و واسطه‌هایی هستند برای تعلیم و راهنمایی مردم، حامل پیام الهی و احکام زوال‌ناپذیر مذهبی که آن‌ها را از سرچشمه وحی گرفته به انسان‌ها ابلاغ می‌کنند. پیامبران و رسولان در اصل آمده‌اند تا انسان‌ها را به سوی شناخت ذات باری تعالی راهنمایی کنند؛ اما در مواردی که فرصتی ایجاد شده است مانند برخی از انبیاء بنی‌اسرائیل همچون حضرت سلیمان، حضرت داود و نظایر آن‌ها برای ایجاد چنین مدینه فاضله خود مستقیم سررشته حکومت را در دست داشته‌اند (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۷، صص ۷۴-۷۵).

۹۲

حقوق اسلامی / چالش قانون‌مداری در برداشت متفکران اهل سنت...

الهی بودن حاکمیت از نظر مسلمانان به شکل‌گیری حکومتی منجر می‌شود که اسلامی است و به نام اسلام اعمال می‌گردد. از این رو دولت اسلامی قدرت ناشی از حاکمیت الهی را اعمال می‌کند، اگرچه به عقیده و اندیشه برخی از متفکران خود چندان پایبند به مبانی عدل اسلامی نباشد. به همین دلیل برخی از نویسندگان و اندیشمندان سعی در کاربرد واژه «دولت در جهان اسلام» به جای واژه دولت اسلامی داشته‌اند. دولت اسلامی به معنای هنجاری، دولتی است که همه ضوابط و هنجارهای اسلامی را در کانون توجه و عمل قرار داده و دولت ناطق اسلام است. اصطلاح دولت اسلامی برای اشاره به دولتی است که میان وضعیت مطلوب و آرمانی از یک سو و واقعیت خارجی آن شکاف و اختلال نباشد (نظیر دولت پیامبر (ص) یا دولت امام علی (ع)، (اما) منظور از «دولت در جهان اسلامی»، دولتی است که به مثابه امر واقع در جهان اسلام ظاهر شده است؛ خواه این دولت صالح باشد یا فاسد. به صرف اینکه دولتی در جهان اسلام پدید آمده و استمرار داشته است، آن دولت را دولت منسوب به اسلام یا جهان اسلام می‌دانیم. در واقع عنوان جهان اسلام عنوان «دولت اسلامی» را نیز در بر می‌گیرد (برزگر، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

از دیدگاه عموم مسلمانان، نخستین و عالی‌ترین نمونه آرمانی از دولت اسلامی،

دولت حضرت محمد (ص) در مدینه النبی است. اما در تعیین ماهیت دولت پیامبر (ص)، هیچ گاه توافق نظری وجود ندارد؛ زیرا مفاهیم، قواعد و نظریه‌هایی که هر یک از مذاهب اسلامی به کار می‌بندند، نه در حالت انتزاع؛ بلکه به لحاظ تاریخی در تجارب قبلی نهفته‌اند و اساس یادگیری و ابتکار سیاسی در یک ملیت و مذهب خاص را تشکیل می‌دهند. در تحقیقات مربوط به نظریه‌های دولت اسلامی سه الگوی کامل از دولت اسلامی ارائه شده است: ۱. خلافت سنتی، ۲. امامت شیعی و ۳. الگوی خوارج که مباحث دولت سلبی است (فیرحی، ۱۳۹۴، صص ۳۳-۳۴). با بررسی نظریات مذکور و مذاقه در کیفیت تحول در این دیدگاه‌ها در مجموع می‌توان گفت متفکران اهل سنت پس از رحلت پیامبر اعظم (ص) در حوزه عمومی و در برخورد با موضوع حکمرانی در گزینش حاکمیت الهی و شیوه اعمال حکومت یا قدرت سیاسی بر مبنای اراده الهی و موازین شرعی دچار تشتت بوده‌اند. عملاً در امر حکومت با دو ساختار خلافت و سلطنت مواجهیم که یکی را برای امور دینی ضروری و دیگری را استلزام زندگی دنیوی دانسته‌اند؛ چون در عمل قهر و غلبه و قدرت و استیلاء با سلطان بوده است. از این رو سعی شده است سلطان تحت مشروعیت دینی خلیفه قرار گیرد یا با ادغام نهاد خلافت در سلطنت برای سلطان مشروعیت و محدودیت شرعی ایجاد شود.

قانون‌مداری و پایبندی به موازین شرعی و قوانین زوال‌ناپذیر الهی طریق نیل به عدالت است. عدالت علیرغم مطلوبیت ذاتی و تاکید منابع دینی اعم از کتاب و سنت بر اهمیت آن، در نظریات اندیشمندان و فقهای اهل سنت خصوصاً در ادوار پیشین به عنوان معیار مشروعیت دولت و روایی تبعیت از آن مطرح نشده است و حتی در فقه سیاسی اهل سنت، اطاعت از حاکم جائز، امری لازم و انکارناپذیر، تلقی شده و از شهرت ویژه‌ای برخوردار است. به رغم آنکه در متون روایی اهل سنت، حاکم جائز، مذمت شده و از جمله افرادی به‌شمار می‌رود که مورد غضب الهی قرار گرفته، با این حال، اطاعت از وی لازم شمرده شده است. این امر در عمل قانون‌مداری حکومت و دولت را از شروط مشروعیت آن خارج می‌کند. تحت تأثیر رواج اندیشه‌های جدید، در قرون اخیر برخلاف این تصور غالب، عدالت حاکم و اهمیت آن در مشروعیت تنها در اندک مواردی مورد توجه اندیشمندان متجدد اهل سنت قرار گرفته است؛ اما این

اندیشمندان متأثر از نسبیت موازین شرعی، ضابطه‌ای مشخص به ویژه مبتنی بر قوانین موضوعه من جمله قانون اساسی به عنوان مبنای نظام حقوقی ارایه نمی‌کنند. همین امر می‌تواند زمینه ساز برداشت‌های متکثر شخصی در فقدان یک الگوی حقوقی مشخص برای نظام حقوقی و سیاسی باشد و حتی افراطی‌گری و یا آنارشیزم را زمینه‌سازی نماید.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن جماعه، بدرالدین محمد؛ **تحریر الکلام فی تدبیر اهل الاسلام**، بیروت: دار الحمراء، ۱۹۹۴م.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن؛ **مقدمه**؛ ترجمه محمد پروین گنابادی، چ ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
۴. احمد بن عبدالرحیم (ابن تیمیه)، **تقی الدین؛ السیاسه الشرعیه**؛ قاهره: بی نا، ۱۹۵۸م.
۵. الأصبهانی، أبونعیم أحمد بن عبدالله؛ **حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء**؛ بیروت: دارالکتب العربی، چ ۴، ۱۴۰۵ق.
۶. برزگر، ابراهیم؛ **تاریخ تحول در اسلام و ایران**؛ چ ۱۰، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۲.
۷. البیهقی، أبوبکر أحمد بن الحسین بن علی؛ **السنن الکبری و فی ذیلہ الجوهر النقی**؛ حیدرآباد هند: مجلس دائره المعارف النظامیه، ۱۳۴۴ق.
۸. تبیت، مارک؛ **فلسفه حقوق**؛ ترجمه حسن رضایی خاوری؛ مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴.
۹. جعفریان، رسول؛ **تاریخ خلفا**؛ قم: الهادی، ۱۳۷۷ه.ش.
۱۰. خنجی (اصفهانی)، فضل الله بن روزبهان؛ **سلوک الملوک**؛ تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۶۲.
۱۱. رشید رضا، محمد؛ **الخلافة او الامامه العظمی**؛ قاهره: بی نا، ۱۹۲۲ م.
۱۲. الطبرانی أبوالقاسم سلیمان بن أحمد؛ **المعجم الأوسط**؛ تحقیق طارق بن عوض الله و

- عبدالمحسن بن إبراهيم الحسینی، قاهره: دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
۱۳. الطبرانی أبو القاسم سلیمان بن أحمد؛ المعجم الكبير؛ تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، موصل: مکتبه العلوم والحکم، ج ۲، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۳م.
۱۴. عبدالرازق، علی؛ الاسلام و اصول الحکم؛ قاهره: مطبعه الفییه، ۱۹۲۵م.
۱۵. عنایت، حمید؛ اندیشه سیاسی در اسلام معاصر؛ ترجمه بها الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.
۱۶. عنایت، حمید؛ سیری در اندیشه سیاسی عرب؛ ج ۱۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۴.
۱۷. عنایت، حمید؛ نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام؛ تصحیح و مقدمه صادق زیباکلام، تهران: انتشارات روزنه، ج ۴، ۱۳۸۵.
۱۸. غزالی الف، ابو حامد محمد؛ احیاء علوم الدین؛ ج ۱، قاهره: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البایی الحلی، بی تا.
۱۹. غزالی ب، ابو حامد محمد؛ الاقتصاد فی الاعتقاد؛ قاهره، بی تا.
۲۰. غزالی، ابو حامد محمد؛ فضائح الباطنیه؛ قاهره: الدار الطابعه و النشر، ۱۲۸۲ق.
۲۱. غزالی، ابو حامد محمد؛ نصیحه الملوک؛ به کوشش جلال الدین همایی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.
۲۲. غزالی، امام محمد؛ احیاء علوم الدین؛ ترجمه موید الدین محمد خوارزمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۲۳. فیرحی، داود؛ نظام سیاسی و دولت در اسلام؛ ج ۱۲، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۴.
۲۴. قادری، حاتم؛ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۴.
۲۵. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل؛ بایسته‌های حقوق اساسی؛ ج ۳۰، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۷.
۲۶. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل؛ حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی؛ ج ۱، ج ۶، تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲۷. الکوکی، عبدالرحمن؛ طبایع الاستبداد؛ قاهره، بی تا.
۲۸. الکوکی، عبدالرحمن؛ طبیعت استبداد؛ ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳.

۲۹. الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد؛ الاحکام السلطانیة؛ ج ۲، قاهره (افست قم):
مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۳۰. المناوی، زین الدین عبدالرؤوف؛ التیسیر بشرح الجامع الصغیر؛ ریاض: دارالنشر /
مکتبه الإمام الشافعی، ج ۲، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.
۳۱. نظام الملک، ابوالحسن بن علی؛ سیاست نامه (سیرالملوک)؛ به کوشش جعفر شعار،
تهران، ۱۳۰۸.
۳۲. هاشمی، محمد؛ حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی؛ تهران: نشر میزان، ۱۳۹۰.