

# مشارکت سیاسی در نظم‌های غیر مردم‌سالار (نظم ولایت، خلافت و سلطنت)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۷/۱۵

سید سجاد ایزدهی \*

مشارکت سیاسی در نظم‌های غیر مردم‌سالار (نظم ولایت، خلافت و سلطنت)

مشارکت سیاسی مردم در گونه‌های متفاوت از نظام سیاسی و متناسب با مبانی و ساختار آن نظام، رویکرد متفاوت یافته است. در حالی که در نظام‌های مردم‌سالار، مردم، رکن اساسی در تعیین کارگزاران و تصمیم‌سازی شمرده می‌شوند، در نظام‌های غیر مردم‌سالار نیز مردم از جایگاهی متناسب با ساختار آن نظام برخوردارند. برخلاف نظام ولایی که گستره مناسبی از جایگاه مردم و مشارکت سیاسی آنان را باور دارد، در نظام خلافت و سلطنت، نه تنها جایگاه مضییقی برای مشارکت سیاسی مردم در نظر گرفته شده، بلکه نظام سیاسی به گونه‌ای است که ظلم و نابرابری (تعدی به حقوق مردم) در ساختار آن به صورت نهادینه وجود دارد. این مقاله، ضمن تبیین و توصیف مؤلفه‌های سه گونه نظام سیاسی ولایت، خلافت و سلطنت، جایگاه مردم و ظرفیت‌های هر کدام از این نظام‌های سیاسی را در خصوص مشارکت سیاسی مردم - بر اساس سیر تحول تاریخ‌مدار شکل حکومت در تاریخ اسلام، یعنی نبوت، ولایت، خلافت و سلطنت - مورد بررسی و مقایسه قرار می‌دهد؛ گرچه حداکثری یا حداقلی بودن مشارکت سیاسی، دلیلی بر مطلوبیت گونه نظام سیاسی نیست و این قضیه ملاک ارزشیابی نظام سیاسی نخواهد بود، بلکه آنچه ملاک ارزیابی و مطلوبیت نظام است، مبانی و هنجارهایی است که گونه متفاوت و متمایز مشارکت سیاسی بر آن مبتنی است.

**کلیدواژه‌ها:** مشارکت سیاسی، مردم‌سالاری، نظام ولایت، نظام خلافت، نظام سلطنت.

\* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (sajjadizady@yahoo.com).

## مقدمه

نظم غالب در عصر حضور امام معصوم، بر مردم‌سالاری مبتنی نیست، بلکه این نظم تا چند سده قبل بر تمامی نظام‌های سیاسی سیطره یافته بود؛ لذا عمده روایات صادره از معصومان به این چارچوب حاکم عنایت دارد. طبیعی است قرائت‌های سیاسی متعددی ذیل این نظم وجود داشته‌اند که برخی از آنها نظم سیاسی مطلوب و برخی دیگر، نظم‌های رقیب و نامطلوب شمرده می‌شوند و ادله نقلی موجود در منابع شریعت، مشتمل بر کتاب، سنت و سیره، ضمن اثبات نظم سیاسی مطلوب، نفی و نقد نظم نامطلوب و نامشروع را مدنظر قرار داده است. این مقاله، درصدد است فارغ از مشروعیت‌سنجی گونه نظام‌های غیرمردم‌سالار، برخی از مبانی این نظام‌های سیاسی، مانند نظم مبتنی بر ولایت، خلافت و سلطنت را تبیین کند و ضمن برشمردن الزامات آن در عرصه مشارکت سیاسی، دیدگاه فقه شیعه را در خصوص مشارکت مومنان و مکلفان در این خصوص مورد عنایت قرار دهد.

### اول: مشارکت در نظام ولایی

مراد از نظام ولایی یا به تعبیر دیگر، نظم سیاسی مبتنی بر نبوت و امامت، همان نظام مطلوب شیعه در عصر حضور و زمامداری معصوم است که به عنوان نظم سیاسی غایی و مطلوب شریعت شمرده می‌شود. این نظم سیاسی که در آموزه‌های دین اسلام در قالب آیات و سیره پیامبر ریشه دارد، در سیره اهل بیت هم ادامه یافته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۰-۵۱۳).

قابل توجه است که نظم ولایی مبتنی بر نبوت و امامت، نه ذیل نظم مردم‌سالار (دموکراسی) قرار گرفته است و نه از مصادیق نظم غیرمردم‌سالار به شمار می‌رود، بلکه مبتنی بر نظم مردم‌سالاری دینی است و از آن رو در مقاله حاضر در ردیف نظم‌های غیرمردم‌سالار قرار گرفته است که از حیث مخالفت با نظم‌های دموکراسی (مردم‌سالار) با آنها در یک جبهه قرار داشته است؛ گرچه با آنها از حیث قرار گرفتن ذیل نظم غیرمردم‌سالار نیز متفاوت است. از این رو، نظم ولایی، به‌مثابه نظم مبتنی بر مردم‌سالاری دینی را باید در ردیف نظم‌های غیرمردم‌سالار تلقی کرد.

### تمایزات نظام جاهلی و نظام ولایی

#### ۱. تحول نظام سیاسی قبیلگی به نظام سیاسی مبتنی بر وحی

در راستای فهم ویژگی‌های نظام ولایی و نیز فهم الزامات مشارکتی این نظم سیاسی،



فرایند شکل‌گیری این نظام سیاسی و تمایز آن با نظام جاهلی مسلط سابق بر خود در صدر اسلام، باید اظهار داشت که بعثت پیامبر اسلام<sup>۹</sup>، جدا از اینکه در بُعد دین، فرهنگ، اخلاق و سنت‌ها، تحوّل شگرف در فضای جزیره‌العرب پدید آورد، نظم سیاسی حاکم بر آن محیط را نیز دچار تحوّل اساسی نمود. در حالی که نظم سیاسی موجود در جاهلیت بر اساس پیروی متعصّبانه از قوم و قبیله و حفظ امنیت زیست محیط زندگی قبیله، بلکه مجموعه‌ای متحد از قبایل، تنظیم شده بود و از همین رو، تعصبات قبیله‌ای بر دیگر قوانین غلبه داشت، مشارکت مردم در این نظم سیاسی نیز به پیروی از قوانین داخلی قبیله، به اطاعت از رئیس قبیله و حمایت از افراد آن در برابر سایر قبایل محدود می‌شد.

رسول خدا<sup>۹</sup> افزون بر اینکه این نظم سیاسی را در زمان جاهلیت نیز برتنبایده بود و از این رو در ماجرای حلف الفصول، با گریز از مقتضای تعصّب قبیله‌گی و با همراهی گروهی از جوانمردان، با اصالت بخشیدن به جوانمردی و آزادگی، به حمایت از مظلوم پرداخت و عملاً با ایجاد این پیمان، نظم موجود و قوانین آن را به چالش کشید (عاملی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۱۴۱)، پس از تحقق اسلام نیز به مخالفت با این نظم سیاسی پرداخت و نظم سیاسی جدیدی را مبتنی بر مبانی توحیدی پدید آورد. این نظم سیاسی که در تضاد با منافع حاکمان و اشراف قریش و بلکه جزیره‌العرب قرار داشت، در تمامی ساختارهای فکری، فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی جامعه ریشه دوانده بود و قدرت آنان را به چالش می‌کشید.

گرچه ممکن است به نظر آید بسیاری از رفتارهای پیامبر اکرم<sup>۹</sup> در آن دوران، ماهیت صرفاً دینی داشته و تنها در راستای تبیین و ترویج دین اسلام و مواجهه با مخالفان توسعه دین‌داری انجام پذیرفته است و از این نظر، دیدگاه‌های ارائه شده از سوی آن حضرت را نباید ذیل امور سیاسی جای داد، لیکن باید به این نکته توجه داشت که ضروری است دیدگاه‌های پیامبر اعظم<sup>۹</sup> در مواجهه با همان فرهنگ و ویژگی‌های فرهنگی - سیاسی آن سرزمین ارزیابی شود و از این رو، رفتار و عملکرد ایشان را نیز که رنگ و بوی صرفاً دینی به خود گرفته، باید در راستای تحقق این هدف ارزیابی کرد و ذیل دگرگونی حاکمیت سیاسی موجود نیز مورد ارزیابی قرار داد (نک: همان، ۳: ۵۸-۵۹؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۴۴۶).

رسول خدا<sup>۹</sup> در این راستا در سایه آموزه‌های وحی، نظام موجود را به چالش کشید و بسیاری از هنجارهای غالب و مسلط را تغییر داد. ایشان پایگاه طبقه اشراف را متزلزل کرد، جایگاه مساوی برای همه مردمان ترسیم نمود و در فرایند تبیین ارزش‌های نوین،





نوع نگرش مردم را از تعصب به قبیله، به قانون‌گرایی بر محور ارزش‌ها متحول کرده، برتری اشرافیت را به فضیلت شایسته‌سالاری تغییر داد و ضمن برنتابیدن از اطاعت و تکلیف محض، ملاک حق و تکلیف متقابل حاکمان و مردم را جایگزین کرد. ایشان بر این اساس، ضمن برحذر داشتن از اطاعت حاکمان غیرمنتسب به خداوند و طاغوت خواندن آنها، گونه حکومتی متفاوت، فراقبیله‌ای و بر اساس آموزه‌های دین و ذیل رهبری شایستگان را ارائه نمود (عاملی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۵۸-۵۹).

ایشان در همین راستا و با فراهم نبودن بستر حاکمیت سیاسی الهی در شهر مکه در سایه ممانعت اشراف قریش، فقدان سرزمینی برای حکمرانی و عدم مقبولیت فراگیر مردمی، و نیز به دلیل اقبال عمومی مردم یثرب و تحقق سرزمینی مستقل برای حکمرانی، در سایه درخواست‌های مکرر مردم آن سرزمین به آنجا هجرت کرد و عملاً جامعه‌ای نوین را بر اساس بنیان‌های نوبنیاد مبتنی بر وحی و ارزش‌های انسانی پدید آورد. از این رو، گونه دیدگاه‌ها و رفتارهای پیامبر اکرم<sup>۹</sup> را در شهر مدینه، باید در راستای گذار از نظم قبیله به نظم ولایی مبتنی بر ارزش‌های اسلام تفسیر کرد (جعفری، ۱۳۵۹: ۱۸-۱۹).

## ۲. ویژگی‌های نظام سیاسی مبتنی بر وحی

نظم سیاسی مدنظر پیامبر اعظم<sup>۹</sup> به عنوان نظم ولایی، مقیاس ارزیابی نظام‌های رایج غیردموکراتیک قلمداد می‌شود، لیکن با عنایت به اینکه هر کدام از دو نظم سیاسی قبیله‌ای و نظم سیاسی مبتنی بر ولایت، دو مبنای متفاوت دارند و نظر به خاستگاه‌های متفاوتی بنا شده‌اند، الزامات متفاوتی در خصوص مشارکت سیاسی خواهند داشت که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

### ۱-۲. مساوات در برابر قانون

در نظم جاهلی، داشتن ثروت، شخصیت قبیله‌ای، نژاد، رنگ و مانند آن ملاک برتری انسانی بر انسان دیگر شناخته می‌شد و مشارکت مردم بر اساس این ملاک‌ها گونه‌ای متفاوت داشت. در این نظم سیاسی، بسیاری از افراد، یا از مصونیت در برابر قانون برخوردار بودند یا بر اساس جایگاه اجتماعی خویش - و نه به صورت برابر با دیگران - مقابل قانون قرار می‌گرفتند. اما در نظم جدید بر این گونه امتیازها خط بطلان کشیده شده است و تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی موجب برتری افراد بر یکدیگر نمی‌شود و بر همین اساس، انسان‌ها را از نظر حقوق و تکالیف عمومی، «برابر» اعلام کرده است (حجرات: ۱۳). این منطق موجب شده است که همه مردم در برابر قانون الهی برابر باشند و هیچ‌کس

از مصونیت یا امتیاز ویژه در برابر قانون برخوردار نباشد؛ چنان که خود رسول خدا<sup>۹</sup> در عمل، این گونه رفتار کرده (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ۱۶: ۳۴۲) و حضرت علی<sup>۷</sup> نیز کارگزاران خود را به این منطلق، سوق داده است: «فَلْيَكُنْ أَمْرُ النَّاسِ عِنْدَكَ فِي الْحَقِّ سَوَاءً؛ باید جایگاه مردم نزد تو بر اساس حق برابر باشد» (نهج البلاغه، نامه ۵۹). بر این اساس، ضمن اینکه کسی مافوق قانون شمرده نمی‌شود، وجهی نیز برای برتری افرادی خاص در برابر قانون الهی وجود ندارد؛ بلکه تساوی انسان‌ها در برابر قانون موجب شده است قرآن کریم اطاعت و تسلیم در برابر قانون را از شرایط تحقق ایمان و صدق ادعای مدعیان آن برشمارد (نساء: ۶۵).

نظام ولایی بر این اساس، همگان را در برابر قانون الهی برابر می‌داند و میان دوست و دشمن بر اساس ملاک قانون حکم می‌کند.

## ۲-۲. حق حاکمیت به ملاک شایستگی و نه شرافت در نسب

برخلاف نظم مورد قبول قبیله که فرمانروایی، همواره تابعی از نسب و خانواده بود و به همین دلیل، حاکمیت و کارگزاری نظام سیاسی، اثری به شمار می‌آمد که در میان خاندان باقی مانده بود و دیگران سهمی از آن نداشتند، حاکمیت از اساس، حق خداوند در مقام خالق و مدبر عالم است و وی این امر را به شایسته‌ترین فرد در زمین تفویض کرده است، بلکه سایر کارگزاران نظام سیاسی نیز باید سهمی از شایستگی داشته باشند و در راستای آموزه‌های خداوند قرار گیرند و رفتار نمایند.

حضرت علی<sup>۷</sup> بحث ضرورت لیاقت، کاردانی و شایستگی را از خویش آغاز کرده، در جای جای نهج البلاغه با ادله فراوان، حقانیت حاکمیت خویش را در گرو صلاحیت قرار داده و از این رو، در فرایند انتخاب حاکم پس از مرگ خلیفه دوم و در شورای شش نفره، بر اساس شهادت توده مردم، خود را شایسته‌ترین فرد برای بر عهده‌گیری حاکمیت سیاسی اعلام کرده است (نهج البلاغه، خطبه ۷۴). به همین دلیل، در نامه‌های خود به استانداران — به‌ویژه نامه ایشان به مالک اشتر — ضرورت به کارگیری افرادی را به عنوان کاتب، کارگزار، قاضی و ... به اوصافی چون توانایی و لیاقت مقید نموده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۳ق، ۲۰: ۲۷۶)؛ بلکه مقتضای منطق شایسته‌سالاری، مقتضی است در صورتی که کسی شایسته‌تر و کاردان‌تر از فردی که نامزد کارگزاری نظام است، وجود داشته باشد، وی حق ندارد خویش را بر آنها مقدم بداند؛ همچنان که رسول خدا<sup>۹</sup> فرموده است: «هرکس خود را بر دیگر مسلمانان مقدم کند، در حالی که ببیند در میان آنها فرد شایسته‌تری وجود دارد، به خدا و





پیامبر و مسلمین خیانت کرده است» (امینی، ۱۳۷۴، ۸: ۲۹۱). بر همین اساس است که در روایات شیعی، کسی مستحق ولایت دانسته شده که کفایت و توانایی داشته باشد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۵: ۳۴۹).

اوصافی که در دین اسلام برای کارگزاری نظام سیاسی در نظر گرفته شده، مشتمل بر امور بسیاری است که در روایات آمده است و در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

- بصیرت، شکیبایی، علم و آگاهی به جایگاه حق (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۲)؛
- توانایی بر اداره جامعه و دانایی به شریعت (همان)؛
- پارسایی (به گونه‌ای که از معصیت دور باشد)؛
- بردباری و کنترل بر خشم خود؛
- مدیریت نیکو بر مجموعه تحت حاکمیت خویش و چونان پدري رحيم بودن برای افراد تحت مدیریت خود (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۴۰۷)؛
- دارا بودن تجربه؛
- باحیا بودن؛
- از نسل خاندان صالح بودن؛
- پیشگامی در اسلام؛
- کرامت اخلاقی داشتن؛
- کم‌طمع بودن؛
- آینده‌نگر بودن (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

منطق شایسته‌سالاری موجب شده است که پیامبر اسلام<sup>۹</sup> درخواست کارگزاری ابوذر را به دلیل ضعف در مدیریت نپذیرد و وی را حتی از ولایت بر دو نفر یا تولی اموال یتیمان بازدارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۲: ۴۰۶).

رسول خدا<sup>۹</sup> بر اساس همین منطق، هنگامی که پس از فتح مکه عازم نبرد حنین شد، جوانی بیست ساله به نام «عتاب بن اسید» را به فرمانداری مکه برگزید و در پاسخ به مخالفان این انتخاب، شایستگی وی را خاطرنشان کرد و فرمود:

اگر برای اداره مکه بهتر از تو کسی را می‌شناختم، او را برمی‌گزیدم. ... نباید هیچ‌یک از شما به دلیل کمی سن با او مخالفت کنید؛ زیرا هرکس سن بیشتری دارد، برتر نیست، بلکه هر آن‌کس که برتر است، بزرگ‌تر است (همان، ۲۱: ۱۲۳).

۲-۳. سهم مقبولیت و جایگاه مردم در مشروعیت



گرچه مشروعیت در نظام ولایی در گرو انتصاب الهی است و مردم نقشی محوری در این انتصاب ندارند و به همین دلیل در عصر حضور، حاکمیت به معصوم<sup>۷</sup> منحصر می‌شود، لیکن این قضیه نافی نقش جدی مردم در این نظم سیاسی نیست. از این رو، گرچه این نظام مانند سایر قرائت‌های موجود در نظم غالب و مسلط، سهمی برای مردم در خاستگاه مشروعیت قایل نیست، لیکن برخلاف نظم مورد پسند قبیله که مردم تنها وظیفه اطاعت و حمایت از قوانین و دستورات - ولو مغایر با اخلاق و فطرت - را داشتند و نه تنها از حق نظارت نیز برخوردار نبودند، بلکه از حق مشورت نیز بی‌بهره بودند، در نظم ولایی، مردم و جایگاه آنان به اختصار به گونه ذیل تصویر می‌شود:

- کارآمدی نظام در گرو مشارکت سیاسی آنان است.
- از جایگاه نظارتی بر حاکم و کارگزاران برخوردارند.
- از نخبگان و متخصصان در فرایند مشورت‌خواهی بهره برده می‌شود.
- از نظر توده مردم در فرایند شورا استفاده می‌گردد.
- به موازات تکالیف خود، از حقوق بسیاری در عرصه حاکمیت سیاسی برخوردارند.
- حاکمان جز در سایه رضایت آنان، متصدی اداره امور جامعه نمی‌شوند.
- فعلیت نظام سیاسی و عملیاتی شدن حاکمیت مشروع در گرو اقبال آنان به حاکمیت است.

- بیعت فراگیر یا موردی مردم در عرصه‌های مختلف و به گونه بیعت تأسیسی، اعلام وفاداری و ... صورت می‌پذیرد.

- شرکت غیرالزامی مردم در جنگ‌ها به دستور حاکم و در راستای حمایت از نظام انجام می‌شود.

- حق مخالفت شهروندان پذیرفته می‌گردد.

- حق پذیرش آزادی‌های عمومی در گستره حریم شخصی افراد محترم است.

- برای همزیستی مسالمت‌آمیز برای همه افراد (مؤمن و غیرمؤمن) به عنوان شهروند، قوانینی تصویب می‌شود؛ مانند قانون اساسی مدینه (حمیدالله، ۱۳۷۴: ۱۰۷-۱۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۹: ۱۱۰).

جایگاه فراگیر مردم در مشروعیت نظام سیاسی و سهم قابل اعتنای آنان در مقبولیت نظام ولایی در نظم غیرمردم‌سالار، گستره وسیعی از مستندات را به خود اختصاص می‌دهد که بخش قابل توجهی از آن، ذیل نظم مردم‌سالاری دینی، مورد بحث قرار می‌گیرد.



## دوم: مشارکت در نظم خلافت

«خلافت» که در لغت به جانشین، وکیل و قائم مقام معنا شده، در پسامد اتّفاقات پس از رحلت رسول خدا<sup>۹</sup> و استفاده از آن برای نام گذاری حاکمان وقت، بیشتر به معنای جانشینی از پیامبر اسلام<sup>۹</sup> در امر حکومت اراده شده است (ماوردی، ۱۴۰۶ق: ۵). از این رو، در اصطلاح سیاسی «خلیفه» به کسی اطلاق می شود که حاکمیت سیاسی جامعه و تدبیر امور مردم را در دو عرصه دین و حکومت پس از پیامبر عهده دار شده است. گفتنی است واژه «امامت» نیز در همین راستا برای خلیفه - که راهبری جامعه را برعهده دارد - به کار می رود که طبیعتاً با معنای اصطلاحی ای که از آن در فرهنگ شیعه اراده می شود، تفاوت دارد. به هر روی، واژگانی چون خلافت و امامت از محوری ترین اصطلاحات سیاسی نزد مسلمانان به شمار می آیند.

### ۱. تاریخ تشکیل نظام خلافت

نظام سیاسی اهل سنت به دلیل حوادث منتهی به حاکمیت خلفا در سی سال اول پس از رحلت پیامبر اکرم<sup>۹</sup>، در قالب «نظام خلافت» شکل گرفته و ضمن اشتراک با شیعه در نفی سکولاریسم و ضرورت همراهی دین و حکومت، حاکمیت سیاسی و خلافت، به جانشینی رسول خدا<sup>۹</sup> در حراست دین و سیاست دنیا معنا شده است (همان)؛ لیکن برخلاف شیعه که امامت را از اصول مذهب خویش برشمرده است، اهل سنت، با وجود اینکه دولت های پس از پیامبر را ذیل این نظام قرار داده، مقوله خلافت و رهبری اداره جامعه را از فروع دین و از مسائل فرعی برشمرده است (غزالی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۴).

از این رو، نظام خلافت را باید نظامی متمایز برشمرد که ویژگی های متمایزی دارد؛ زیرا فقط یک تشکیلات سیاسی نیست، بلکه یک رهبری سیاسی - مذهبی است. نام و لقب خلیفه برای حاکم اسلامی، نشان دهنده همین حقیقت است که وی بیش از یک رهبر سیاسی است؛ زیرا جانشین پیامبر شمرده می شود و چون پیامبر اکرم<sup>۹</sup> آورنده یک دین و آموزنده اخلاق و حاکم و رهبر سیاسی است، پس خلیفه در اسلام، جز سیاست، متکفل امور دینی مردم و پیشوای مذهبی آنان نیز می باشد (خامنه ای، ۱۳۸۶: ۸۷).

گرچه معنای عامی از خلافت نیز در اندیشه سیاسی اسلام وجود دارد که بر آیه شریفه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) مبتنی است و بیش از آنکه بر نظام خلافت قابل انطباق باشد، بر نظام امامت و ولایت منطبق است؛ زیرا برخلاف شیعه که به این آیه بر ضرورت انتصاب الهی تأکید می کند و حاکم مشروع را



منصوب از جانب خداوند می‌داند، خلافت در اهل سنت بر اموری چون شورا، اجماع و عمل صحابه مبتنی است.

تمایز الگوی مشارکت سیاسی را در نظام خلافت با سایر الگوهای نظام سیاسی، نباید فقط در جلوه‌های مشارکت سیاسی محدود کرد، بلکه از آنجا که جلوه‌ها و مصادیق مشارکت سیاسی، تابعی از مبانی و هنجارهای مورد پذیرش هر مکتب و نظام سیاسی است، در خصوص نظام سیاسی خلافت باید گفت محوریت خلافت برای نظام سیاسی اهل سنت، پیامد ویژگی فقه سیاسی اهل سنت است که به اموری چون «رویکرد حداقلی به نص» (محوریت نص قرآن برای درک همه امور و تأکید بر فقدان نص از سوی پیامبر در خصوص جانشین پس از خویش)، «محوریت رفتار سیاسی خلفا» (به‌ویژه گونه شکل‌گیری حکومت خلفا و تأثیر آن در تبیین ملاک مشروعیت حاکمیت حاکمان) و «عمل به رأی و عمل صحابه» وابسته بوده، فقدان نص از سوی پیامبر برای تعیین خلیفه پس از خود را باید از محوری‌ترین ارکان نظام خلافت و نقطه تمایز آن با نظام ولایت برشمرد.

## ۲. ویژگی‌های مشارکتی نظام خلافت

نظام سیاسی خلافت که در زمان خلافت خلفا شاهد آرمانی‌ترین گونه نظام خویش است، به این زمان سی ساله محدود نشده، بلکه دامنه آن را می‌توان در سالیان بعد در قالب خلافت حاکمان اموی و عباسی مشاهده کرد. البته بعدها همین نظریه خلافت که طی بیش از ششصد سال در قالب امپراطوری عثمانی ذیل قرائت نظم غیرمردم‌سالار توجیه می‌شد، در قرون اخیر و در سایه غلبه نظم مردم‌سالار، دچار تحول گردید و به واسطه نظریه‌پردازی‌های برخی از اندیشمندان اهل سنت در قالب نظم مردم‌سالار توجیه شد. این تحقیق ضمن پرهیز از پرداختن به ویژگی‌های نظام خلافت و تمایز آن با نظام امامت، گونه خاص مشارکت سیاسی را در این قرائت از نظام سیاسی مورد عنایت قرار خواهد داد.

### ۲-۱. مشارکت در انتخاب حاکم

برخلاف قرائت نظم مردم‌سالار که نظم غالب سیاسی در عصر حاضر بوده، سهمی گسترده برای مردم در فرایند مشارکت سیاسی در عرصه‌های متعددی چون نظارت بر رفتار حاکم، مشورت نخبگانی به حاکم، تحدید زمانی حاکمیت سیاسی، انتخابات، احزاب، به‌ویژه انتخاب حاکم و کارگزاران نظام سیاسی قایل است، قرائت نظم غیرمردم‌سالار به عنوان نظم سیاسی غالب در زمان قدیم، بهره اندکی برای مشارکت سیاسی مردم، به‌خصوص در انتخاب حاکم قایل است و از این‌رو، در قرائت سنتی از نظام خلافت، مردم نقش



۳



تعیین‌کننده‌ای ندارند؛ زیرا:

اولاً، چارچوب پذیرفته‌شده برای انتخاب حاکم، گزینش و رضایت مردم نبود و انتخاب حاکم به ملاک شایستگی و خبرویت صورت نمی‌پذیرفت، بلکه روابط قبیله‌ای و جایگاه افراد در انتخاب حاکم نقشی اساسی ایفا می‌کرد.

ثانیاً، دیدگاه‌های مختلف ارائه‌شده در نظام خلافت، در خصوص شیوه‌های تعیین خلیفه در گرو نص قرار نداشت و بیش از آنکه بر اندیشه و نظریه پیشینی و مبانی مورد قبول دین قرار داشته باشد، بر توجیه عملکرد خلفا و توجیه اندیشمندان متأخر برای این عملکردها - و البته عدالت صحابه - مبتنی است.

توضیح آنکه، پس از رحلت پیامبر اکرم<sup>۹</sup> و با وقوع حادثه سقیفه که به خلافت خلیفه اول انجامید تا ادوار مختلف پس از آن، مانند حاکمیت امویان و عباسیان، خلفا به واسطه روش‌های گوناگونی به خلافت رسیدند و حاکمیت جامعه را به دست گرفتند. این قضیه موجب شد فقیهان و اندیشمندان اهل سنت در مقام توجیه و تثبیت رفتار آنان بر آیند و بر همین اساس، توجیهاتی را در راستای الگوهای مشروعیت خلیفه ارائه کنند.

طبیعی است با عنایت به اینکه مردم در نظام خلافت، نقش اساسی در مشارکت سیاسی ندارند، سهم مردم در نظام خلافت و گزینش حاکم نیز بسیار اندک است. البته این به معنای نفی حضور مردم در این فرایند نیست، بلکه در برخی قرائت‌ها، رویکرد مردم حداقلی، انفعالی، اجباری و الزامی است و در برخی قرائت‌ها، مشارکت سیاسی به برخی نخبگان واگذار شده و قالب شورایی به خود گرفته است. از این‌رو، بازخوانی برخی از این قرائت‌ها می‌تواند درکی مشخص از سطوح مشارکت سیاسی مردم و نخبگان در نظام سیاسی خلافت ارائه کند.

#### الف) حل و عقد

از جمله الگوهایی که در پیامد حاکمیت خلیفه اول بر جامعه اسلامی به عنوان الگوی مشارکتی در تعیین خلیفه مورد تأکید قرار گرفت، الگوی «حل و عقد» است. بر اساس این الگو، بخش اندکی از مردم به عنوان افراد تعیین‌کننده حاکم معرفی شده‌اند (فیرحی، ۱۳۸۴: ۳۶). محوریت حل و عقد از آن‌رو مورد تأکید قرار گرفته است که اجماع و بلکه رغبت فراگیر برای خلافت ابوبکر در تاریخ وجود ندارد، بلکه تعداد افرادی که خواستار خلافت وی بودند نیز از تعدادی اندک تجاوز نکرده است. از این‌رو، اندیشمندان اهل سنت با اعراض از بحث اجماع، محوریت افراد محدود را برگزیده و آن را در قالب حل و عقد توجیه کرده‌اند.

گرچه اندیشمندان اهل سنت در تعداد حد نصاب افرادی که حل و عقد به واسطه آنان محقق می‌شود، اختلاف دارند و در این میان به دیدگاه‌هایی می‌توان اشاره کرد که حد نصاب حل و عقد را به یک نفر محدود کرده‌اند. برای نمونه، گرچه تفتازانی با اذعان به فقدان نص و اجماع برای امامت ابوبکر، خلافت وی را به اختیار علمای اهل حل و عقد ثابت می‌داند، محدود بودن این افراد را نیز مانعی در تحقق آن نمی‌داند (تفتازانی، ۱۳۷۰، ۵: ۲۵۲). امام‌الحرمین جوینی نیز با عنایت به اتفاقات روی داده در صدر اسلام و ماجرای سقیفه و نیز فقدان اجماع برای خلافت وی، حداقل تعداد در تحقق حل و عقد را یک نفر دانسته است:

در ثبوت امامت، اتفاق امت شرط نیست، بلکه امامت اگرچه امت بر آن اتفاق نکنند، ثابت می‌شود. دلیل این مطلب آن است که در خلافت ابوبکر گروهی با او بیعت کردند و به انتظار نشستند تا خبر به تمام مناطق اسلامی برسد و آنان نیز بیعت کنند، تا امامت و خلافت او ثابت شود. ... پس حق آن است که بگوییم امامت با موافقت یک نفر از اهل حل و عقد ثابت می‌شود (جوینی، ۱۴۱۶ق: ۳۵۷).

قرطبی نیز در خصوص ماهیت حل و عقد و تعداد آن با عنایت به حوادثی که به خلافت ابوبکر انجامید، بر این باور است که اگر یکی از اهل حل و عقد با کسی بیعت کند، بر دیگران نیز لازم است از او متابعت و با او بیعت کنند؛ برخلاف برخی که معتقدند امامت جز با بیعت جماعتی از اهل حل و عقد ثابت نمی‌شود و احتیاجی به تعدد عقد نیست؛ زیرا با همان عقد اول، امامت منعقد می‌گردد (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۸۶).

با عنایت به اینکه دیدگاه محوری و ثابتی در خصوص حل و عقد در میان اهل سنت وجود ندارد و بلکه حد نصاب تعداد حل و عقد، از یک نفر آغاز می‌شود و تا اجماع مسلمانان امتداد می‌یابد (شمس‌الدین، ۱۳۷۵: ۹۸)، این رویکرد قابلیت الگوگیری ندارد و وجود این اختلافات عمیق موجب می‌شود بتوان گزینش حاکم را در همه قرائت‌های آن از سنخ حل و عقد نامید و به تعبیری می‌توان گزینش حاکم را در همه قرائت‌های آن نیز از این شکل از انتخاب دور کرد.

جدا از مشروعیت این الگوی سیاسی برای تعیین خلیفه، آنچه در خصوص میزان مشارکت سیاسی مردم در این الگو قابل توجه است اینکه در این الگو، مردم از جایگاه بسیار پایینی برخوردار هستند، بلکه عملاً توده اندکی در این الگوی سیاسی مشارکت می‌نمایند و این تعداد اندک، ضرورتاً نخبگان و فرهیختگان جامعه نیستند، بلکه می‌توانند



۳



از قبیل افراد عادی جامعه باشند و طبیعتاً نظر و دیدگاه آنان، نه از سطح مشارکت قابل قبولی برخوردار است و نه توافق این تعداد از افراد می‌تواند موجد مشروعیت خلیفه شود؛ چنان‌که این قضیه از سوی خلیفه دوم نیز مورد عنایت قرار گرفت و وی ضمن ناپسند شمردن این رویکرد، به دلیل فقدان مشارکت فراگیر مردمی و عدم مشورت با توده مردم، انجام آن را برای سال‌های بعد و برای دیگران ممنوع اعلام کرد (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۷۷۹).

### ب) استخلاف

از جمله الگوهایی که در صدر اسلام در خصوص تعیین خلیفه طرح شده و امروزه نیز در میان اندیشمندان اهل سنت مورد تأکید قرار می‌گیرد، الگوی «استخلاف» است. بر اساس این الگو، انتقال حاکمیت از خلیفه‌ای به خلیفه بعدی بر اساس تفویض امر خلافت به خلیفه بعد صورت می‌پذیرد. این الگو از انتقال قدرت از آن رو توجیه می‌شود که هرگاه خلیفه در مقام آگاه‌ترین فرد جامعه اسلامی، فردی را برای تصدی جامعه اسلامی برگزیند، این امر موجب مشروعیت وی می‌شود و جایگاه خلیفه را در جامعه تثبیت خواهد کرد (فیرحی، ۱۳۸۴: ۳۶).

این الگو از آن رو از ملاک‌های مشروعیت نظام سیاسی اهل سنت جای گرفته و مورد توجیه و تأکید قرار گرفته است که خلیفه اول در آخرین وصیت خویش، خلیفه دوم را به خلافت و جانشینی خویش برگزید (یعقوبی، ۱۳۵۸، ۲: ۱۳۶).

جدا از اینکه این رویکرد خلیفه اول در گزینش فردی خاص به خلافت، با منطق مشارکت سیاسی و ضرورت مشورت با مردم منافات دارد، این قضیه با منطق خود خلیفه اول ناسازگار است، بلکه با مخالفت‌ها و نارضایتی‌هایی در سطح جامعه همراه بوده است (ابن تیمیه، ۱۳۹۶ق، ۷: ۴۶۱).

### ج) شورا

خلیفه دوم در تعیین خلیفه بعدی، راهکاری را پیشه کرد که مطابق آن، شش نفر را برگزید و آنان را به گزینش فردی از میان خودشان در مقام خلیفه الزام کرد (فیرحی، ۱۳۸۵: ۱۵۴). باید گفت جدا از اینکه محدود کردن تعیین خلیفه به دخالت افرادی خاص و الزام آنان به تعیین فردی از میان خودشان در فرایندی غیرمشارکت‌جویانه و با محوریت شورایی محدود و منصوب از سوی خلیفه قبل، اعتباری برای خلیفه رقم نمی‌زند، نادیده انگاشتن فرایند مشارکت فراگیر مردمی در تعیین خلیفه، مقبولیت و کارآمدی حکومت را نیز تضمین نمی‌کند. از این رو، این رویکرد که با دیدگاه خود خلیفه دوم در سالیان قبل نیز سازگاری

ندارد، در سالیان بعد از سوی دیگران تبعیت نشد و به عنوان الگویی قابل قبول، محور مشروعیت قرار نگرفت، بلکه در نهایت تنها در توجیه رفتار خلیفه دوم ارائه شده است.

#### د) تغلب

فقدان نص برای تعیین خلیفه در نظر اهل سنت و رویکردهایی که از سوی خلفا در جامعه اسلامی انجام شد، موجب گردید الگویی دیگر برای تعیین خلیفه در نظر گرفته شود که بر اساس آن، استیلائی مبتنی بر زور حاکم بر جامعه اسلامی، از اسباب مشروعیت وی معرفی می‌شود. این رویکرد که مانند سه الگوی سابق، بر اساس توجیه رفتار برخی خلفا و به صورت خاص، رفتار معاویه در تصدی حکومت در نظر گرفته شده است (قادری، ۱۳۸۶: ۲۶)، بر اساس رویکردی آرمانگرا در تعیین خلیفه تبیین نشده، بلکه صرف تأمین امنیت و تحقق نظم عمومی جامعه را مورد عنایت قرار داده است.

بر اساس این الگو برای تعیین خلیفه، هرگاه کسی بتواند با توسل به زور و قوای نظامی یا کودتا بر حاکم پیشین غلبه کند و زمام امور جامعه را به دست بگیرد، واجد عنصر حقانیت در این خصوص می‌گردد و از این رو، مردم باید اوامر او را تمکین کنند و وی را به رسمیت بشناسند. نکته مهم در خصوص این رویکرد از انتقال قدرت این است که نیک‌کردار بودن یا ظالم بودن وی نیز در مشروعیت او تأثیر ندارد و مردم باید او را - ولو ظالم و فاسق باشد - تمکین کنند و اوامر وی را - در سایه تأمین امنیت جامعه - به رسمیت بشناسند. از احمد بن حنبل مؤسس مذهب حنبلی در این خصوص این‌گونه نقل شده است:

هرکس با شمشیر بر مردم غلبه کند تا هنگامی که خلیفه گردد و امیرالمؤمنین خوانده شود، بر هیچ‌یک از مؤمنان جایز نیست شب را صبح کند و او را امام خویش نداند؛ خواه نیک‌کردار باشد یا جنایتکار (ابی‌یعلی، ۱۴۱۴ق: ۲۰).

فضل‌الله بن روزبهان خنجی، از علمای اهل سنت نیز در راستای تبیین این الگو از تعیین خلیفه، استیلا بر جامعه را سبب اتصاف به مشروعیت خلافت اعلام کرده، فقدان مشارکت مردم را در فرایند بیعت یا فقدان اوصافی را که موجب صلاحیت و شایستگی حاکم می‌شود نیز مانعی در این خصوص ندانسته است:

طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است. علما گفته‌اند چون امامی وفات کند و شخصی متصدی امامت گردد بی‌بیعتی و بی‌آنکه کسی او را خلیفه ساخته باشد و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد گردد بی‌بیعتی؛ خواه قریشی



۳



باشد، خواه عرب باشد یا عجم یا ترک و خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل و اگرچه آن مستولی بدین فعل عاصی می‌گردد، و چون به واسطه سطوت و استیلا جای امام گرفته، او را سلطان گویند و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد (خنجی، ۱۳۶۲: ۸۲).

منطق نامیمون و استبدادی ملاک تغلب، بیش از آنکه در راستای منطق حقانیت در مشروعیت خلفا باشد، مرهون تبلیغ منطق جبری مسلک اشاعره بوده است و از این‌رو، به جای واقع‌نگری و تحلیل نیازهای مردم و جامعه و رفع استبداد، حاکمیت خلفای مستبد را به اراده الهی مستند می‌کند، بلکه شکیبایی مردم را در خصوص رفتارهای ظالمانه حاکمان نیز بر اساس همین منطق توجیه می‌نماید. منطق جبری مسلک اشاعره که عمدتاً از سوی خلفا توصیه و تبلیغ شده است، نفی خروج و شورش علیه خلفا و بلکه تمکین اوامر آن را مدنظر قرار داده است؛ لذا اشاعه این تفکر، از یک سو به توجیه منطق تغلب انجامیده و از سوی دیگر، با فراخواندن مردم به شکیبایی و سکوت، استبداد را با عنایت به توجیهات دینی موجه کرده است.

غزالی در توجیه این‌گونه از مشروعیت بر این باور است که اکنون، زمانه سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و - اعتبار کافه خلق - بلکه بیعت شخص واحد (سلطان) ذی شوکت است (غزالی، بی‌تا: ۱۷۷) و تأکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زورمدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه، از بین رفتن مصالح سیاسی، از جمله نظم در جامعه می‌شود؛ زیرا ولایت در شرایط کنونی، دایرمدار شوکت و غلبه است و بنابراین، هرکس که صاحب زور و شوکت با او بیعت کند، امام مشروع خواهد بود (همو، ۱۴۱۲ق، ۲: ۱۲۴).

ابویعلی فراء نیز با ذکر دیدگاه احمد بن حنبل در خصوص مشروعیت حاکم به ملاک تغلب این‌گونه اظهار داشته است:

احمد حنبل گفت: کسی که با شمشیر غلبه کند، از این راه خلیفه و امیرالمؤمنین نامیده می‌شود و برای هیچ‌کس که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشد، روا نیست روز را به شب آورد و او را امام نداند؛ چه نیکوکار باشد و چه فاجر.

همچنین احمد حنبل در روایت ابوحرث گفت: زمانی که کسی بر امام بشورد و خواستار پادشاهی شود و گروهی از مردم با این و گروهی دیگر با آن باشند، اقامه نماز جمعه با کسی است که غلبه یابد. ابن حنبل بر این مدعا چنین استدلال کرد که ابن عمر در حادثه حره با اهل مدینه نماز گزارد و گفت: «نحن مع من غلب»؛ یعنی ما با کسی هستیم که

غالب شود (ابی‌یعلی، ۱۴۱۴ق: ۲۲-۲۳).

در خصوص این دیدگاه بر آنیم که این الگو، تنها امنیت و رفع هرج و مرج را در جامعه مدنظر قرار داده و با توجیه استبداد و ظلم حاکمان، مشارکت سیاسی مردم را در عرصه ایجابی و سلبی انکار کرده است و عملاً رویکرد مشارکت سیاسی را - جز در عرصه بیعت الزامی مردم با حاکمان - نفی می‌کند.

«الفتنة اذا لم يكن امامٌ يقوم بأمر الناس؛ هرگاه امامی نباشد که به امور مردم قیام کند،

فتنه ظاهر می‌شود» (همان: ۲۳).

این رویکرد سیاسی که بر ضرورت اطاعت از هر کس که زورش بیشتر است تأکید می‌ورزد (الجابری، ۱۹۹۴م: ۳۶۲)، به توجیه مجموعه‌هایی از حاکمیت‌ها و سلاطین پراکنده در جهان اسلام عنایت دارد که به قدرت شمشیر و غلبه بر حاکمان قبلی مستند است.

گرچه در کنار الگوهایی که برشمردیم، دیدگاه‌هایی نیز وجود دارد که بر اتصاف خلیفه به اوصاف و ویژگی‌های خاص دلالت می‌کند که از آن میان می‌توان به اوصافی چون عدالت با تمام شروط آن، دانشی که بتواند در احکام دین اجتهاد کند، سلامت حواس، سلامت اعضا، داشتن رأی و تدبیر در امور سیاسی و مصالح مردم، شجاعت و قدرت و قرشی بودن (ماوردی، ۱۴۰۶ق: ۶) اشاره کرد، لیکن این اندیشمندان به علل و عوامل بسیاری، از اشتراط این اوصاف دست کشیدند و زمانی که خلیفه‌ای به زور و غلبه بر جامعه اسلامی مسلط می‌شد، فقدان این اوصاف را مضر ندانستند. این امر به محوریت امنیت و رفع هرج و مرج و حاکمیت نظم فراگیر در جامعه، بازگشت کرده و مصلحت حداًقلی جامعه را مدنظر قرار داده است، بلکه در این صورت باید بسیاری از اوصاف مانند علم، عدالت یا التزام به ظواهر شریعت را نادیده انگاشت و از این‌رو، خلافت افراد فاسق و جاهل نیز مشروع شمرده می‌شود (ابن‌جماعه، ۱۴۰۸ق: ۳۸۷). برخی نیز بر این باورند که اعلم و افضل بودن خلیفه، از آن رو ضرورتی ندارد که بیشترین جایگاه خلیفه، اجرای احکام، برقراری نظم عمومی و تدبیر امور مردم است و هرگاه خلیفه نیازمند تفسیر و درک مناسب از دین باشد، می‌تواند در این امر به مشارکت سیاسی نخبگان دینی (عالمان دینی) تمسک کند و از آنان در فهم امور دینی مشورت جوید (فیرحی، ۱۳۸۴: ۳۸).

## ۲-۲. مشارکت در توقیت خلافت

با عنایت به اینکه مشروعیت سیاسی در اهل سنت بر توجیه رفتار خلفا در صدر اسلام مبتنی است و از سوی دیگر تاریخ صدر اسلام، نشانی از عزل حاکم نداشته و عمر خلافت



۳

مشارکت سیاسی در نظام‌های غیرمردم‌سالار (نظم ولایت، خلافت و سلطنت)



حاکمان با مرگ آنان پایان می‌یافته است، در دیدگاه اهل سنت فرایندی برای گردش قدرت، تحدید زمانی قدرت و عزل حاکم پیش‌بینی نشده است.

گرچه از آنجا که نظام سیاسی جز با پیش‌بینی فرایند گردش قدرت و چگونگی عزل حاکم در شرایط خاص، سامانه کاملی نخواهد داشت، بعدها اندیشمندان اهل سنت به دو گونه با این مسئله مواجه شدند: در حالی که معتقدان به خلافت در نظم جدید (مردم‌سالار) محدوده زمانی برای خلیفه و حاکم در نظر می‌گیرند و با پایان یافتن زمان حاکمیت، به تغییر حاکم حکم می‌دهند، قایلان به خلافت در نظم قدیم (نظم غیرمردم‌سالار) برای حاکمیت خلیفه، زمان مشخصی ارائه نکرده، حاکمیت وی را مادام‌العمر پنداشته‌اند؛ گرچه آنان با اذعان به ضرورت شرایط خاص برای حاکم، فقدان آن شرایط را دلیلی بر ضرورت عزل حاکم معرفی کرده‌اند.

البته اتصاف به این ویژگی‌ها و حکم به عزل حاکم در صورت فقدان آنها، عملاً مانند مرحله تصدی حاکمیت به اجرا در نمی‌آید؛ زیرا از یک سو این نظریات، صرفاً رویکرد نظری داشت و در ساختار قدرت وارد نشده بود، بلکه اقتدار حاکمان اجازه چنین کاری را به اندیشمندان نمی‌داد و از سوی دیگر، ضرورت تأمین امنیت فراگیر و از بین رفتن نظم عمومی و آسیب به مصالح عامه در صورت عزل حاکمان، موجب شد اندیشمندان در توجیه اقتدار حاکمان دست به مصلحت‌اندیشی زنند و بر این اساس، از حکم به عزل حاکمان به دلیل مصالح ثانوی در موارد متعدد - در قالب حکم به استثنا - عدول نمایند. برای نمونه، ماوردی در خصوص شرایطی که موجب تغییر خلیفه می‌شود، بر این باور قرار گرفت که دو امر موجب خروج فرد از عنوان خلیفه می‌شود: یکی خدشه در عدالت او و دیگری نقص در بدن او که به سه صورت متصور است: نقص در حواس، نقص در اعضای اصلی بدن او و نقص در تصرفات سیاسی و حکومت او که از راه «حجر» و «قهر» به دست می‌آید. منظور از «حجر» آن است که یک یا چند نفر از یاران و نزدیکان خلیفه بدون تظاهر به معصیت و ایجاد مشقت ظاهری، به گونه‌ای عمل کنند که خلیفه چندان اختیاری از خود نداشته باشد. این امر هرچند مانع از خلافت نمی‌شود، قدرت عمل و تصرفات حکومتی خلیفه را کاهش می‌دهد. منظور از «قهر» هم این است که خلیفه گرفتار و اسیر دشمن باشد و هرگز قادر به خلاصی از اسارت نباشد که در نتیجه، این امر موجب منع او از خلافت می‌گردد (ماوردی، ۱۴۰۶ق: ۱۷-۲۱).

در این میان، برخی فقدان شرایط جسمی متناسب با انجام امور حاکمیتی، مانند فقدان





دو دست یا دو پا را در این خصوص مؤثر دانسته‌اند؛ لیکن اندیشمندان اهل سنت که تاریخ صدر اسلام را در اندیشه‌ورزی خویش محور قرار می‌دهند، در پیامد حوادث سرنوشت‌ساز آغازین سال‌های پس از رحلت پیامبر اسلام<sup>۹</sup> که به از بین رفتن نظم عمومی، مصالح عامه اسلام، فقدان امنیت و ایجاد هرج و مرج انجامید<sup>۱</sup> و در انفعال در خصوص حکم خوارج به فسق و نامشروع بودن حاکمیت خلیفه به مجرد انجام یک گناه و به تبع، حکم به قتل وی، فرضیه عزل خلیفه را برنتابیدند و نه تنها فقدان اوصاف لازم را برای حاکمیت، از اسباب عزل خلیفه برنشمردند، بلکه با دائمی اعلام کردن خلافت، اموری چون فسق و ظلم را نیز موجب عزل خلیفه از قدرت ندانستند. در این راستا، برخی از اندیشمندان اهل سنت بر این باورند که اجماع دلالت بر این دارد که با انعقاد عقد امامت، کسی حق ندارد وی را از امامت خلع کند (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۸۶) و برخی دیگر بر این باورند که مشروعیت حاکم به سبب اموری چون فسق، ظلم و جور، غصب اموال مردم، دست‌درازی به خون‌های حرام، نابودی حقوق دیگران و عدم اجرای حدود الهی از بین نمی‌رود و موجب نمی‌شود آنان از موقعیت خود برکنار شوند، بلکه امت باید او را نصیحت کنند و بترسانند و در موارد گناه از او فرمان نبرند (باقلانی، ۱۹۵۷م: ۱۸۱).

امام از طریق فسق، یا بیرون رفتن از طاعت خدا و یا ستم بر مردم از امامت خود برکنار نمی‌شود؛ زیرا در گذشته از امیران و خلفا، فسق و جور دیده شد، ولی در عین حال، پیشینیان دست از بیعت خود برداشتند و مطیع آنان بودند و نماز جمعه و اعیاد را به اذن آنان برگزار می‌کردند و به خود اجازه شورش بر خلاف آنان نمی‌دادند. از کتاب‌های فقهی شافعیه نقل شده است که اگر قاضی فاسق شد، خود به خود از منصب خویش معزل می‌شود، ولی امام با فسق از مقام خود برکنار نمی‌گردد (تفتازانی، ۲۰۰۹م: ۱۸۵-۱۸۶).

#### سوم: مشارکت در نظم سلطنت

از جمله قرائت‌هایی که به عنوان الگوی نظم سیاسی، محور اندیشه و عمل اندیشمندان مسلمان قرار گرفت، الگوی نظم سیاسی مبتنی بر سلطنت بود. بر اساس این الگو، رویکرد حاکمیت و حاکمان سیاسی از الگوی خلافت که به رفتار پیامبر<sup>۹</sup> مستند بود، تغییر کرد و رویکرد پادشاهی یافت. در این الگو که تمامی ویژگی‌های سلطنت را داراست، سلطان با

۱. قتل خلیفه دوم، شورش عمومی مردم مدینه بر خلیفه سوم و طغیان خوارج بر امام علی<sup>۷</sup>.



وجود حاکمیت خویش بر اساس شکل سلطنت، خود را خلیفه رسول الله<sup>۹</sup> می‌دانست.

#### ۱. تاریخ تشکیل و ویژگی‌های نظام سیاسی سلطنت در اسلام

این الگو که از زمان تأسیس به رفتار و بلکه گفتار معاویه مستند است، شاخص‌هایی دارد که آن را از الگوی خلافت متمایز می‌کند. برخی از این شاخص‌ها از قرار ذیل است:

- برخلاف خلفا که برای کسب خلافت قیام نمی‌کردند، معاویه علیه حاکم مشروع جامعه قیام کرد و خلافت وی به جنگ و شمشیر مستند بود.

- برخلاف خلفا که فرزندانشان را به حاکمیت منصوب نمی‌کردند، از زمان معاویه، خلافت، حالت موروثی یافت (ابی‌یعلیٰ، ۱۴۰۶ق: ۲۵).

- برخلاف خلفا که معمولاً زندگی ساده‌ای داشتند، رویکرد زندگی خلفا از زمان معاویه حالت اشرافی یافت.

- برخلاف زمان خلفا که خزانه بیت‌المال به دولت و کارهای حکومتی اختصاص داشت، از زمان معاویه به بعد، خزانه بیت‌المال، به صورت ملک شخصی حاکمان در آمد و کسی نیز حق نظارت بر رفتار اقتصادی آنان در استفاده از بیت‌المال نداشت.

- برخلاف زمان خلفا که مردم، آزادانه، رفتار خلفا را در فرایند امر به معروف و نهی از منکر نقد می‌کردند، از این زمان به بعد و با کشتن «حجر بن عدی» آزادی عقیده مردم در عرصه سیاسی ممنوع اعلام شد.

- برخلاف زمان خلفا که قضات رویکرد استقلال‌گرایانه‌ای داشتند، از زمان معاویه قضات آزادی عمل خویش را از دست دادند و در راستای منافع حاکمان، حکم می‌کردند (جعفریان، ۱۳۷۴: ۴۰۷).

بر این اساس، گرچه تفاوت رویکرد الگوی خلافت و الگوی سلطنت، از حیث نظری امری هویدا و معلوم است، با عنایت به اینکه در سالیان بعد، برخی حاکمان، خود را خلیفه نامیدند و در عین حال، بر اساس الگوی سلطنت حکم راندند، بلکه برخی پای فراتر نهادند و خود را نه خلیفه پیامبر<sup>۹</sup>، که خلیفه خدا خواندند و از این رو، خود را از پاسخ‌گویی درباره عملکردهای خویش مصون دانستند، عملاً در سالیان پس از معاویه نیز الگوی سلطنت تحت نام خلافت جاری گردید. به همین دلیل، مواردی را که در مشارکت سیاسی نظام خلافت برشمرده شد، به الگوی سلطنت نیز می‌توان تسری داد؛ گرچه باید به این نکته نیز اذعان کرد که هرچه الگوی حاکمیت و نظام سیاسی به سوی الگوی سلطنت نزدیک‌تر می‌شود، جایگاه مشارکت سیاسی مردم نیز کم‌رنگ‌تر می‌گردد.

## ۲. ویژگی‌های نظام سیاسی سلطنت در دوران اخیر

برخلاف الگوی سلطنت که در سالیان دور وجود داشت، گونه‌ای خاص از سلطنت در سده‌های اخیر پدید آمد که بر ولایت فقیهان در امور شرعی و سلطنت سلاطین در امور عرفی تأکید می‌کرد. مطابق این الگو از نظم سیاسی که عمدتاً در زمان حاکمیت سلاطین شیعه صفوی و قاجاری به اجرا در آمد، گرچه حاکمیت سیاسی برعهده حاکم مقتدر است و وی رسیدگی به امور سیاسی جامعه را برعهده دارد، لیکن از آنجا که فقیهان اقتدار اجتماعی دارند و احکام شرعی صادر از آنها برای بسیاری از مردم حجیت، نفوذ و اعتبار دارد و از سوی دیگر، حاکمان ضمن پذیرش اقتدار فقیهان، به این دلیل که از دانشی در عرصه شریعت برخوردار نیستند، با عدم دخالت در امور شرعی، رسیدگی به این امور را به فقیهان تفویض می‌کنند؛ به گونه‌ای که عملاً از یک سو حاکمیت سلاطین به امور عرفی و سیاسی محدود می‌شود و از سوی دیگر، فقیهان در امور شرعی صاحب اختیار مطلق هستند.

آنچه در خصوص این الگو قابل توجه است اینکه، این دیدگاه در پی مشروعیت‌بخشی به حاکم مقتدر نیست، بلکه ضمن اینکه مشروعیت حاکمیت در این نظریه در گرو انتساب به شریعت و انتصاب از سوی شارع است و وجود حاکمی مقتدر در رأس جامعه، به دلیل تحصیل غایاتی چون تأمین امنیت و رفع هرج و مرج را امری گریزناپذیر اعلام می‌نماید، در عین حال مرهون قول به قصور ادله فقهی در اثبات ولایت عامه فقیه و اثبات محدودیت ولایت فقیه به امور شرعی است؛ گرچه نمی‌توان مؤلفه‌هایی چون «شرایط موجود سیاسی»، «عدم باور به توانایی فقیهان در خصوص اداره جامعه‌ای وسیع»، «مقتضای شرایط تقیه»، «اقتدار حاکمان سیاسی» و «غلبه صبغه فردی در ساختار فقه» را در ارائه این الگو از نظم سیاسی در قرون یازدهم تا سیزدهم هجری نادیده انگاشت.

## ۳. مشروعیت در نظام سیاسی سلطنت

از اندیشمندانی که طرح این نظم سیاسی به آنان مستند است می‌توان به میرزای قمی (قمی، ۱۳۴۸ق: ۳۸۲)، شیخ فضل‌الله نوری (نوری، ۱۳۶۲، ۱: ۱۱۰-۱۱۱) و سید جعفر کشفی اشاره کرد. اینان با وجود عدم باور به مشروعیت ذاتی حاکمیت پادشاهان، بر اساس منطق پراگماتیستی (عمل‌گرایی) و درک واقعیت عدم امکان تحقق تصدی فقیهان بر حاکمیت سیاسی، با تفکیک میان گستره شرع و عرف برای فقیهان و سلاطین، کارویژه‌های خاصی را برای این دو گروه رقم زدند؛ گرچه خود ایشان بر عدم انفکاک ذاتی میان دو حوزه تأکید



۳

کرده، جدایی میان آن را در گرو ضرورت و مصلحت دانسته‌اند و بر موقتی بودن آن تصریح کرده‌اند:

مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام ۷ منتقل به ایشان گردیده و مشتمل بر دو رکن است: یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را «دین» گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم که آن را «مُلک و سلطنت» گویند. ... لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن، که علم دین و معرفت به اوضاع رسول است، شدند و سلاطین متکفل یک رکن دیگر، که اقامه و ترویج آن اوضاع است، گردیدند (کشفی، ۱۳۸۱، ۲: ۸۹۹).

#### ۴. امکان مشارکت در نظام سیاسی سلطنت

گرچه این الگو از نظم سیاسی از ظرفیت‌های فراگیری در عرصه مشارکت سیاسی برخوردار نیست، با عنایت به اینکه هر نظم سیاسی، ظرفیت‌های خاصی متناسب با آن نظم دارد، به برخی از این ظرفیت‌ها در این نظم سیاسی اشاره می‌کنیم:

- ضمن اینکه مشروعیت دوگانه حاکمان - فقیهان در دو عرصه امور عرفی و سیاسی در نظم سلطانی - که فردی خاص بر امور جامعه حاکم است و همو مصدر مشروعیت است - امری نامأنوس بوده، از چارچوب این نظم خارج است، بلکه ملاک مشروعیت این دو گروه که در عرض هم قرار دارند، خاستگاه متفاوتی نیز دارد؛ لذا چارچوب‌های در نظر گرفته شده برای مشارکت سیاسی در این نظم، استاندارد قابل قبولی نخواهد داشت. - این الگو از نظم سیاسی، بیش از آنکه یک نظریه سیاسی مبتنی بر مبانی مورد قبول شیعه باشد، به ضرورت‌های فضای سیاسی موجود در جامعه، یعنی مفروض انگاشتن پذیرش دو نهاد مقتدر سلاطین و فقیهان و تعامل رفتاری این دو نهاد و تقسیم وظایف آنان متناسب با خاستگاه اقتدار و سنخ توانایی‌هایشان نظر داشت. بر این اساس، ضمن اینکه این دوگانه «حاکمیت در عرفیات و شرعیات» بر اذن و تفویض دوجانبه فقیهان و سلاطین از یکدیگر مبتنی بود، بیشترین ظرفیت آن در گونه تنظیم این روابط قرار داشت و سهمی برای مردم در مشارکت سیاسی، جز در گستره اطاعت و تمکین قایل نبود و جهاد و مرابطه و حفظ نظام از مهم‌ترین عرصه‌های سیاسی آن شمرده می‌شد.

- با عنایت به اینکه در این نظم سیاسی، فقیهان، خود سهمی از قدرت داشتند، فضایی برای مشارکت سلبی در مخالفت با حکومت و مبارزه با آن نیز در نظر گرفته نشده بود.



- ضمن اینکه مردم در این نظام سیاسی عملاً فاقد اختیار برای نقد و نصیحت حاکمان و کارگزاران بودند. عمده‌ترین جلوه مشارکت سیاسی از آن فقیهان و عالمان بود که در کنار مشارکت در تحقق شریعت در جامعه، نقد و نصیحت حاکمان را نیز در قالب گفت‌وگوی مستقیم یا تألیف کتاب برعهده داشتند.

منطق رفتاری فقیهان در تعامل مثبت با حاکمان در شرایط خاص، و عدم رویکرد مشارکت سلبی در قالب مبارزه با آنان، به منطقی مستند است که بر اساس آن، حاکمیت این سلاطین به دلیل نظم عمومی و فراگیر شدن امنیت، ضرورت داشت و فقیهان درصدد بودند در فرایند تدریج، فرایند اصلاح امور را عهده‌دار شوند. این منطق در بیان امام خمینی که در پاسخ به اشکالی درباره حضور فقیهان در جامعه، این‌گونه آمده است:

مجتهدین هیچ‌وقت با نظام مملکت و با استقلال ممالک اسلامی مخالفت نکرده‌اند. فرضاً که این قوانین را برخلاف دستورات خدا بدانند و حکومت را جابرنه تشخیص دهند، باز مخالفت با آن نکرده‌اند و نمی‌کنند؛ زیرا این نظام پوسیده را باز بهتر می‌دانند از نبودنش. ... با آنکه جز سلطنت خدا همه سلطنت‌ها برخلاف مصلحت مردم و جور است و جز قانون خدایی همه قوانین باطل و بیهوده است، ولی آنها همین بیهوده را هم تا (وقتی) نظام بهتری تأسیس نشود، محترم می‌شمارند و لغو نمی‌کنند (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۸۶-۱۸۷).

### نتیجه

با وجود اینکه نظم‌های سیاسی غیرمردم‌سالار - به‌مثابه نظم غالب در نظام‌های سیاسی در زمان قدیم - الزامات خاصی در اداره جامعه دارند و ساختار نظام در این نظم، به گونه‌ای است مردم به عنوان رکن اساسی اداره جامعه به شمار نمی‌آیند، لیکن گونه‌های متفاوت این نظم سیاسی که زمانی خاص در جامعه اسلامی محقق شده‌اند، رویکرد متفاوتی در خصوص جایگاه مردم و مشارکت سیاسی آنان دارند.

در حالی که در نظم مبتنی بر خلافت، انتخاب حاکم در گرو خاستگاه‌های متفاوتی چون حلّ و عقد، استخلاف، شورا و تغلب قرار داده شده که ظرفیت اندکی از مشارکت سیاسی را برای توده مردم مدنظر قرار داده و در عین حال، راهکاری برای عزل حاکم تدبیر نکرده است، در نظم مبتنی بر سلطنت، گستره‌ای مضیق‌تر از نظام خلافت برای جایگاه مردم و مشارکت سیاسی آنان در نظر گرفته شده است؛ به گونه‌ای که افزون بر عدم مشارکت مردم در عرصه‌های سیاسی، تبعیض و ظلم در این ساختار نهادینه شده است.



اما نظم سیاسی مبتنی بر ولایت - به مثابه نظم مبتنی بر مردم‌سالاری دینی - ضمن اینکه حاکمیت سیاسی را در گرو شایستگی و کاردانی قرار می‌دهد و مردم را در برابر قانون برابر می‌داند، سهمی مناسب را برای مقبولیت مردمی حکومت و ظرفیت‌های مشارکت سیاسی در نظر گرفته است که مستلزم مشارکت سیاسی توده مردم در کنار مشارکت نخبگان است. براین اساس، از آنجا که اصل در ولایت معصومان<sup>۷</sup> بر هدایت جامعه از سوی امام<sup>۷</sup> است و عملاً امام<sup>۷</sup> بدون خواست و قبول مردم زمام امامت را به دست نمی‌گیرد، نظام ولایی مبتنی بر ولایت معصوم<sup>۷</sup> را باید از مردم‌سالارترین نظام‌های حاکم در زمان قدیم دانست و آن را ذیل مردم‌سالاری دینی قرار داد.



## منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن ابی الحدید، عزالدین عبدالحمید بن هبة الله معتزلی (۱۴۰۳ق)، شرح نهج البلاغه، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۳۹۶)، منهاج السنّة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریه، لاهور: المکتبه السلفیة.
- ابن جماعه، بدرالدین بن محمد (۱۴۰۸ق)، تحریر الاحکام فی تدبیر الاسلام، بیروت: دار التعارف.
- ابی یعلی محمد بن حسین فراء (۱۴۱۴ق)، الاحکام السلطانیة، بیروت: دارالفکر.
- امام خمینی (۱۳۵۷)، کشف الاسرار، قم: انتشارات آزادی.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۷۴)، الغدیر، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- باقلانی محمد بن طیب (۱۹۵۷م)، التمهید، بیروت: المکتبه الشرقیة.
- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، صحیح البخاری، بیروت: دارالقلم.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۲۰۰۹م)، شرح العقائد النسفیة، کراچی: مکتبه البشری.
- — (۱۳۷۰)، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: انتشارات شریف رضی.
- تمیمی آمدی (۱۳۶۶)، غرر الحکم و درر الکلم، با شرح جمال الدین محمد خوانساری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الجابری، عابد (۱۹۹۴م)، العقل السیاسی العربی، بیروت: مرکز در اسات الوحدة العربیه.
- جعفری، حسین (۱۳۵۹)، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه محمدتقی آیت اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۴)، تاریخ خلفا، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، ولایت فقیه ولایت عدالت و ققاهت، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوینی، امام الحرمین عبدالملک (۱۴۱۶ق)، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، بیروت: موسسة الکتب الثقافیة.
- حمیدالله، محمد (۱۳۷۴)، نامه ها و پیمان نامه های سیاسی حضرت محمد ۹، ترجمه سید محمد حسینی، تهران: سروش.



۱۳



- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۶)، *پیشوای صادق*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۶۲)، *سلوک الملوک*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- سبجانی، جعفر (۱۳۸۵)، *فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم ۹*، قم: بوستان کتاب، چاپ بیست و یکم.
- شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۳۷۵)، *نظام حکومت و مدیریت در اسلام*، ترجمه مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران: دانشگاه تهران.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۶ق)، *الصحيح من سيرة النبي الاعظم*، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۲ق)، *احیاء علوم الدین*، قم: دارالهادی، چاپ اول.
- (بی تا)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بغداد: مکتبه الشرق الجديد.
- (بی تا)، *فضائح الباطنیة*، تحقیق نادى فرج درویش، قاهره: الازهر.
- فیرحی، داود (۱۳۸۵)، *تاریخ تحول دولت در اسلام*، قم: دانشگاه مفید، سوم.
- (۱۳۸۴)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: چاپ سمت.
- قادری، حاتم (۱۳۸۶)، *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: چاپ سمت.
- قرطبی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۴۸)، «ارشادنامه»، تصحیح حسن قاضی طباطبایی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز.
- کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، طهران: المکتبه الاسلامیه.
- کشفی، سید جعفر (۱۳۸۱)، *تحفة الملوک*، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۶ق)، *الاحکام السلطانیة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مجلسی محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- مرتضی، سید جعفر (۱۴۱۵ق)، *الصحيح من سيرة النبي الاعظم*، بیروت: دارالهادی، چاپ چهارم.
- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۶۲)، *رسائل*، اعلامیه‌ها، مکتوبات... شیخ فضل‌الله نوری، گردآورنده محمد ترکمان، تهران: خدمات فرهنگی.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۵۸ق)، *تاریخ یعقوبی*، نجف: مطبعة الغری.