

ظرفیت‌شناسی مردم‌سالاری دینی در اندیشه متفکران اهل سنت

نیره قوی^۱

استادیار گروه مطالعات علوم سیاسی و انقلاب اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۹ - تاریخ تصویب: ۹۴/۶/۱۱)

چکیده

یکی از مصادیق حکومت اسلامی، مردم‌سالاری دینی، با تکیه بر عناصر کلیدی دین اسلام و مردم است. مردم‌سالاری دینی با قرارگرفتن در منظروف اندیشه‌های متصور شیعه و سنی، قابلیت شکل‌پذیری‌های مختلفی دارد. در ایران، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، یکی از اشکال آن طرح و متحقق شده است و می‌تواند الهام‌بخش همگرایی امت مسلمان در راستای زمینه‌سازی تشکیل «امت واحده اسلام» باشد. چنانچه مؤلفه‌های اصلی تحقق مردم‌سالاری دینی را در مقولاتی نظیر حاکمیت، مردم، پیوند دین و سیاست، عقل، رهبری و عدالت بدانیم، می‌توانیم با بازشناسی اندیشه متفکران اهل سنت، عناصر اصلی حکومت اسلامی را شناسایی کنیم و به بررسی این موضوع بپردازیم که اندیشه سیاسی اندیشمندان اهل تسنن قابلیت تحقق‌بخشی تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای مدل مردم‌سالاری دینی جهت تبدیل‌شدن به الگو را دارد. سؤال این مقاله عبارت است از اینکه: «آیا با تکیه بر اندیشه سیاسی اهل تسنن امکان استخراج الگوهای مختلف مردم‌سالاری دینی وجود دارد؟» فرضیه مورد نظر آن است که «در اندیشه سیاسی اندیشمندان اهل تسنن ظرفیت‌های اولیه جهت تدوین الگوی مردم‌سالاری دینی وجود دارد». این تحقیق از نوع تحقیقات کیفی و با روش توصیفی-تحلیلی است. نوع تحلیل این مقاله، درون‌متنی بر اساس نمونه‌هایی از معاصران اهل تسنن است. روش گردآوری مطالب با استفاده از مطالعه کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی

اهل سنت، دین اسلام، مردم، مردم‌سالاری دینی.

مقدمه

با وقوع انقلاب اسلامی در ایران و شکل‌گیری حکومتی مبتنی بر مذهب شیعه، این فرصت به وجود آمد تا عموماً از نگاه شیعی به موضوع مردم‌سالاری دینی نگریسته شود، و تمام تلاش‌ها در جهت نظریه‌پردازی به منظور تبیین جایگاه و تلقیق نقش دین و مردم حول محور مردم‌سالاری دینی، در قالب الگوی حکومت دینی شیعی در عصر غیبت شکل بگیرد. در این میان، نخست به دلیل فقدان الگویی عملی از حکومت تمام عیار اسلامی مبتنی بر فقه اهل سنت و دوم؛ عدم به کارگیری پتانسیل‌های فقهی و اندیشه‌ای اهل سنت علی‌رغم وجود ظرفیت‌های اولیه تشکیل مردم‌سالاری دینی، از امکان ارائه الگوهای بدیل مردم‌سالاری دینی به اهل تسنن غفلت شده است. به نظر می‌رسد در نگاهی عمیق می‌توان انواع مختلف و متنوعی از مردم‌سالاری دینی ارائه کرد. مردم‌سالاری دینی همچون ظرفی است که برای هر اندیشه سیاسی مبتنی بر اسلام، مظروف ویژه‌ای می‌تواند در نظر گرفت. بر این اساس حکومت مبتنی بر ولایت فقیه نوعی مظروف برای مردم‌سالاری دینی می‌سازد و نظریه شورا یا حل و عقد یا اجماع مظروف دیگری است بر مبنای برخی مؤلف‌های مشترک و برخی وجوه تمایز. حبیب شطی، دبیر کل سازمان کنفرانس اسلامی، می‌گوید: «انقلاب ایران به همه نشان داد که اسلام چقدر قدرت‌مند است و اینکه ایمان می‌تواند به مسلمین کمک کند تا به حکومت دلخواه خود برسند. ما می‌خواهیم جامعه جدیدی بر مبنای اصول اسلامی بسازیم و امیدواریم انقلاب اسلامی ایران مدل و الگوی ما قرار گیرد» (امری، ۱۳۸۳: ۱۵). اما اکنون جای این پرسش وجود دارد که مدل شیعی مردم‌سالاری دینی چگونه بر جوامع اهل تسنن تسری پذیر است؟ «البته ممکن است فقهای اهل سنت، چه فقهای شافعی در مصر، چه مالکی‌ها در بعضی دیگر از کشورهای آن منطقه، چه حنفی‌ها در بعضی از کشورهای دیگر معتقد به ولایت فقیه نباشند، خیلی خوب ما هم نمی‌خواهیم حتماً مبنای فقهی خودمان را به آن‌ها عرضه کنیم یا اصرار بورزیم؛ اما مردم‌سالاری دینی ممکن است شکل‌های گوناگونی پیدا کند. باید این مبنای مردم‌سالاری دینی را ما برای این‌ها تبیین کنیم؛ تفهیم کنیم؛ مثل هدیه‌ای در اختیارشان بگذاریم. مطمئناً این مردم، مردم‌سالاری دینی را خواهند پسندید. این کاری است که بر عهده ماست و بایستی انجام بگیرد تا دشمنان از خلأیی که به وجود آمده، استفاده نکنند. این خلأ را باید به وسیله اسلام پر کنند» (بیانات، ۹۰/۶/۱۷).

در باب ضرورت مردم‌سالاری دینی در اسلام، محمد شحرور معتقد است: «اسلام به عنوان حادثه، نقطه عطفی است که تحول به سوی مردم‌سالاری دینی را امکان‌پذیر می‌کند و در میان توده‌ها همان قدر عادت به بحث و گفت‌وگوی درونی را پدید می‌آورد که تمایل به عدالت با ملاک‌های قدسی را. اسلام، به عنوان جهان‌بینی، به آدمی این امکان را می‌دهد که از قالب

حیوانی پیشاسیاسی خارج شود و در حقیقت حیوانی کاملاً سیاسی گردد» (عشماوی، ۱۳۸۲: ۱۴۱). بدین ترتیب، اسلام در مقابل جبرگرایی که بر جهان مادی و زندگی زیستی حاکم است، در جامعه انسانی، بحث و گفت‌وگوی آزاد را محرک و نیروی پویایی اجتماعی به راه انداخت و در نتیجه عقلانیت را رشد داد. از این‌رو، تفاوت میان ادیان بدوی و ادیان توحیدی دیگر فقط عبور از نوعی دینداری به دیداری دیگر نیست، بلکه عبور از عصر توحش به عصر تعقل است (رضایی و یدالله پور، ۱۳۹۰: ۳۳۸). نگارش مقاله با ذکر این مقدمه، به دنبال آن است تا با تعریف و بیان مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده مردم‌سالاری دینی و تطبیق این مؤلفه‌ها با مبانی فکری و فقهی علمای اهل تسنن، پتانسیل‌های موجود در اندیشه آنان را استخراج کند و به اثبات این مدعا بپردازد که مردم‌سالاری دینی الگوی واحدی ندارد و قابلیت بومی‌شدن و تطبیق با سایر مذاهب اسلامی را دارد.

چارچوب نظری

واژه مردم‌سالاری دینی اصطلاح تازه‌ای در علوم سیاسی است که برخلاف واژه‌هایی چون جمهوری اسلامی، پارلمان اسلامی و... که همگی ترکیب‌هایی از مفهومی غربی به علاوه قید اسلامی است - در بستر مبانی سیاسی اسلام و متأثر از آموزه‌های نبوی و علوی رویداده و بر آن است تا ضمن پاسداشت حقوق مردم در حوزه سیاست و اداره امور جامعه و پرهیز از الگوهای حکومتی استبدادی، رعایت اصول و مبانی ارزشی را بنماید و بدین ترتیب، نظام اسلامی را از الگوهای سکولار غربی تمیز دهد. برای این منظور، در حکومت اسلامی به روش نوینی توجه شده که نه استبدادی و نه لیبرالی است. «سیاست اسلامی بر مبنای فلسفه اسلامی استوار است؛ بریده از فلسفه الهام‌گرفته از قرآن نیست» (بیانات، ۶۰/۱۷/۱۰). مقام معظم رهبری از این روش حکومتی، به مردم‌سالاری دینی تعبیر کرده‌اند و در توضیح آن می‌فرمایند: «اولاً مردم‌سالاری دینی دو چیز نیست؛ این طور نیست که ما دمکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاق کنیم تا بتوانیم یک مجموعه کاملی داشته باشیم؛ نه، خود این مردم‌سالاری هم متعلق به دین است. مردم‌سالاری هم دو سر دارد... یک سر آن عبارت است از اینکه تشکیل نظام به وسیله اراده و رأی مردم صورت بگیرد؛ یعنی مردم نظام را انتخاب می‌کنند؛ دولت را انتخاب می‌کنند... مردم بایستی انتخاب کنند، بخواهند، بشناسند و تصمیم بگیرند تا تکلیف شرعی درباره آن‌ها منجز بشود. بدون شناختن و دانستن و خواستن، تکلیفی نخواهند داشت... سر دیگر قضیه مردم‌سالاری (دینی) این است که حالا بعد از آنکه من و شما را انتخاب کردند، ما در قبال آن‌ها وظایف جدی و حقیقی داریم...» (بیانات، ۷۹/۹/۱۲).

رهبری در فرازی دیگر در تعریف مردم‌سالاری دینی می‌فرمایند: «مردم‌سالاری دینی... یعنی حاکمان با رأی مردم برگزیده می‌شوند و ارزش‌ها و اصول حاکم بر جامعه، اصول مبتنی بر

معرفت و شریعت اسلامی است. این خود می‌تواند در کشورهای گوناگون به اقتضای شرایط، با شیوه‌ها و شکل‌های گوناگون تحقق یابد» (بیانات ۹۰/۶/۲۶). به‌طور خلاصه در تبیین مفهوم مردم‌سالاری دینی، می‌توان چنین بیان کرد که مردم‌سالاری دینی، مدلی از حکومت است که مؤلفه‌های آن بر دو پایه بنا شده است. یکی جمهوریت و دیگری اسلامیت؛ یعنی شکل حکومت، ساختار سیاسی و نحوه آرایش نهادهای آن جمهوری است. اما محتوای آن اسلام است. با عنایت به منویات رهبری، برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های این نظریه و مشترک در جهان اسلام مشترک عبارت است از:

- نظام مردم‌سالاری دینی خاستگاه الهی - مردمی دارد و مشروعیت خود را از اسلام می‌گیرد. به عبارتی «تحقق حکومت مردم‌سالاری واقعی هم بدون دین امکان‌پذیر نیست...» (بیانات ۷۹/۱۰/۱۳).

- مردم‌سالاری دینی نظامی است که بر اساس رأی و نظر مردم شکل می‌گیرد (بیانات، ۷۹/۹/۱۲).

- تکلیف‌گرایی که مبتنی بر عمل به وظیفه و تکلیف به‌خصوص در بین مسئولان حکومتی است؛ در موارد زیادی مقام معظم رهبری به دو وجهی و دو رکنی بودن مردم‌سالاری دینی اشاره می‌کنند که یک وجه آن نقش مردم در به‌وجود آمدن اصل نظام سیاسی است و وجه دیگر آن جهت‌گیری حکومت و مسئولان در تأمین منافع مردم است (بیانات، ۷۹/۹/۱۲).

- عدالت یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم است که در بیانات رهبری به عنوان رکن بیان شده است (بیانات ۶۸/۵/۱۲).

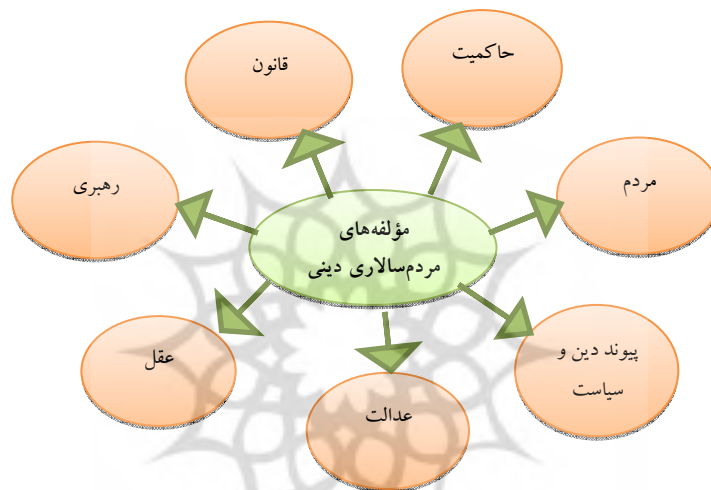
- امنیت نیز به مثابه یکی از ارکان مهم مردم‌سالاری دینی در نتیجه گرایش به اسلام به دست می‌آید (بیانات ۹۰/۳/۱۴).

- نظام مردم‌سالاری دینی، حکومتی مبتنی بر عقل است. حکومتی منطقی و معقول و به دور از ستیزه‌گری و سلطه و تحمیل (بیانات، ۶۰/۱۷/۱۰).



نمودار ۱. ویژگی‌های مردم‌سالاری دینی

پس از تعیین ویژگی‌های مردم‌سالاری دینی و تبیین مفاهیم بنیادی که در ارتباط با دین و مردم در مردم‌سالاری دینی صورت گرفت، لازم است مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی در مواردی نظیر حاکمیت، مردم، پیوند دین و سیاست، عقل، رهبری، عدالت و قانون بررسی شود. به عبارتی، چنانچه مردم‌سالاری دینی را نوعی حکومت با ماهیت اسلامی بدانیم، لازم است تا علاوه بر شناخت عناصر سازنده این شکل حکومت، نوع تلقی خاص از این مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده مردم‌سالاری دینی را نیز شناسایی کنیم و با انطباق آن بر اندیشه اندیشمندان اهل سنت، امکان محقق‌شدن چنین حکومتی را بررسی کنیم.



نمودار ۲. مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی

الف) حاکمیت

بورگس حاکمیت را «قدرت اصلی، مطلق و نامحدود بر یکایک اتباع و بر همهٔ مجتمع‌های اتباع» تعریف می‌کند (عالم، ۱۳۸۱: ۲۴۵). در انواع دموکراسی‌ها این حاکمیت متعلق به مردم دانسته می‌شود. در دین اسلام، حاکمیت الهی مبنای مردم‌سالاری دینی شناخته می‌شود. پذیرش مبنای حاکمیت الهی در اندیشه متفکران اهل تسنن بیش از هر کسی در اندیشهٔ مودودی دیده می‌شود. از منظر مودودی نظام سیاسی اسلام دارای ویژگی‌های زیر است:

- مهم‌ترین ویژگی حاکمیت خداوند است. مودودی در توضیح جهان‌بینی اسلامی از مفهوم کلیدی (حاکمیت الله) در برابر حاکمیت بشر بهره می‌گیرد. و بر پایهٔ آن نوعی نگرش تازه از روابط خدا، هستی و انسان به دست می‌دهد. او بر پایهٔ آیات قرآن با بیان چهار مقدمه، حاکمیت خدا بر انسان و امور سیاسی اجتماعی را تبیین می‌کند (مودودی، ۱۴۰۵: ۲۰).
- جهان هستی دارای آفریدگار و خالق است و این خالق کسی جز خدا نیست.

- خداوند، به دلیل صفاتی که دارد حاکمیت شایسته اوست.
- حاکمیت مطلق در هستی منحصرأ از آن خداست و تقسیم‌ناشدنی و تجزیه‌ناپذیر است.
- تنها موجودی که شایستگی حاکمیت، فرمانروایی و تدبیر و تنظیم امور مخلوقات را دارد، الله است.

مودودی درباره چگونگی تحقق این حاکمیت بر انسان بیان می‌کند که انسان دارای دو وجه اختیاری و غیراختیاری است. در وجه غیراختیاری، همانند کل نظام هستی، خداوند بر انسان حاکمیت دارد. حاکمیتش بی‌چون و چرا و از بالا به پایین جاری می‌شود. به اقرار و رضایت آدمی منوط نیست. اما، در حوزه اختیاری، تحقق حاکمیت خداوند معطوف به رضایت و اراده انسان است و با توسل به زور و اجبار، عینیت بیرونی نمی‌یابد، بلکه به عتبات و اراده، اختیار و شعور آدمی پذیرفته می‌شود. حاکم و قانونگذار واقعی در هر حوزه، کسی جز الله نیست (مودودی، بی‌تا، ۱۵۰-۱۵۱). از نظر مودودی حاکمیت حقیقی و مطلق از آن خداست و شخص خلیفه قدرت و اقتداری مستقل از خود ندارد. خلیفه از هیچ حقی برای اعمال قدرت فراتر از چارچوبی که حاکم واقعی به او تفویض کرده، برخوردار نیست. او تنها مجری قوانین، احکام و خواست پروردگار است (مودودی، ۱۳۵۹: ۷۵). همه مؤمنان خلیفه خدا بر زمین‌اند و همگی حقی برابر دارند و هیچ کس قادر به محروم کردن افراد از این حق نیست (مودودی، ۱۳۵۴: ۱۰۱). از نظر او قانون برتر و درست، قانون خداست. مودودی معتقد است حاکمیت سیاسی و اجتماعی در دین اسلام از آن خداست و در اسلام، پیوند اساسی میان دین و سیاست وجود دارد. مسلمانان می‌توانند حق مذکور را به یک نفر خلیفه بدهند و او را جانشین خود کنند. البته، این انتقال حق حاکمیت، واقعی، همیشگی و مطلق نیست، بلکه مشروط به تداوم رضایت مسلمانان و رعایت اصول شریعت از سوی خلیفه است. هر گاه فرد و نهاد خلافت، اعتماد عمومی را از دست دهد یا احکام الهی را زیر پا نهند، ناگزیر از آن‌ها سلب مشروعیت می‌شود و فرد خلیفه باید از منصب خود کناره‌گیری کند یا عزل شود (مودودی، ۱۳۵۹: ۸۴-۷۵). در این صورت اطاعت از او واجب نیست. هر کسی که به اسلام ایمان بیاورد و شریعت را مبنای زندگی خود قرار دهد، می‌تواند به جرگه حکومت‌کنندگان جامعه اسلامی بپیوندد. در غیر این صورت احراز مناصب سیاسی امکان‌پذیر نیست. باید در نظر داشت که دیدگاه‌های سیدقطب در مورد حاکمیت‌الله به این معنا نیست که او به نظام تئوکراسی محض معتقد باشد، بلکه به احقاق حقوق ملت و روابط متقابل حکومت و ملت نیز اعتقاد دارد (سیدقطب، ۱۳۶۰: ۶۹-۶۷). از نظر او حکومت اسلامی باید عدالت، امنیت، آرامش، آزادی فردی و معاش زندگی مردم را ضمانت کند. البته، در صورتی که مردم فروع دین را نادیده بگیرند، مستوجب مجازات و ضمانت‌های اجرایی شدید از سوی حکومت اسلامی است (سیدقطب، ۲۰۰۱: ۱۲۸-۱۲۴).

ب) مردم

تقریباً همه متفکرانی که معتقد به تشکیل حکومت بر پایه آموزه‌های دینی‌اند، در مرحله اثبات حق حاکمیت، پذیرش مردم را شرط می‌دانند تا آنجا که چه متقدمین و چه متأخرین بر این باورند (هاشمی، ۱۳۸۲: ۱۹۴). واژه مردم‌سالاری، خود گویای این نکته است که مردم در این نظام سیاسی، در جایگاهی رفیع قرار گرفته‌اند و سالارند. با رأی آن‌ها مسئولان انتخاب می‌شوند و با رویگردانی آن‌ها فرد منتخب به کناری نهاد می‌شود. چگونگی و جایگاه نقش مردم در نظریه اهل سنت با عنوان شورا مطرح می‌شود. اندیشمندان سنی بر اساس «الگوی خلافت» شورای «اهل حل و عقد» را در کنار شیوه‌های دیگری همچون اسنخلاف و... در تأسیس نظام سیاسی اسلامی پس از پیامبر (صلی‌الله) به رسمیت می‌شناسند و مشروعیت‌بخشی شورا را مطرح می‌کنند. البته در این دیدگاه، شورا به اجتماع اندکی فروکاسته می‌شود تا آنجا که حتی انتخاب یک نفر از اهل حل و عقد نیز مشروعیت‌ساز تلقی می‌شود: «هر گاه خلافت توسط یکی از اهل حل و عقد منعقد شود، چنین خلافتی ثابت و مشروع بوده، برای دیگر مسلمانان لازم‌الاطاعه می‌شود» (القاسم به نقل از فیرحی ۱۳۸۲: ۵۳۸). مفهوم شورا در این نظریه پیوند وثیقی با مفهوم اهل حل و عقد و اجماع آنان پیدا می‌کند. این مفهوم نیز، همان گونه که حسن عباس حسن به درستی اشاره می‌کند، ریشه در حادثه سقیفه دارد، آنجا که انصار و برخی مهاجران برای انتخاب خلیفه مسلمانان پس از رحلت پیامبر اجتماع کردند. در نگاه شلتوت، شورا بنیان حکومت شایسته است و راهی است که به وسیله آن حق آشکار و آرای صحیح از غلط بازشناخته می‌شود و قرآن بدان امر کرده است. در اندیشه او قرآن با تأکید بر شورا آن را یکی از عناصر و ارکان نظام سیاسی دانسته است. شورا در نگاه شلتوت عبارت است از هم‌نظری و سنجش آرا برای رسیدن به حقایق امور. شورا در اسلام نیز شکل و نظام خاصی ندارد، بلکه دارای نظامی فطری و طبیعی است. درارتباط با حکومت نیز شورا اساس عمل و کنش است. همان‌گونه که پیامبر به آن عمل کرده و آن را مبدأ اقدامات سیاسی و حکومتی خود قرار داده است. اساس وجود شورا نیز آزادی انسان است. شیخ شلتوت در این مورد می‌نویسد: «اسلام، اصل شورا را وضع کرده که در صدر اسلام جایگاه آشکاری در تثبیت حقوق انسان داشت و اساس چنین حقی بر آزادی کامل انسان در اظهار رأی بوده است.» (شلتوت، بی تا: ۴۴۰). همچنین، شلتوت معتقد است که انتخاب خلیفه و امام در اسلام با تصویب خداوند نیست که او را نیروی الهی مدد کند، تا کارهای مسلمانان اداره شود. همچنین، خلیفه دارای قدرت یزدانی نیست تا مردم به هر نحوی که باشد از او اطاعت کنند. خلیفه هم مانند سایر افراد مسلمان است و اعمال و رفتارشان باید مبتنی بر اصول اسلام و ادامه پروردگار باشد (مورگان، ۱۳۴۴: ۱۴۵). از نظر قرضاوی، دولت اسلامی دولتی شورایی است، نه استبدادی. حاکم از طریق شورا انتخاب

می‌شود. در این دولت وراثت و خانواده جایگاهی ندارد. قرضای معتقد است که در اسلام حاکم، وکیل خدا در روی زمین نیست و از هیچ حق الهی برخوردار نیست. بلکه حاکم وکیل مردم است که خود امت او را انتخاب و اختیار می‌کند و امت است که او را به پرسش و انتقاد می‌گیرد و مردم همچنان که او را نصب کرده‌اند، اگر شرایط نصب را از دست داده عزلش می‌کنند (القرضاوی، ۱۴۱۹: ۵۹).

از نظر حسن البنا پایه سوم حکومت اسلامی احترام به اراده و خواست ملت است. بر این مبنا مردم حق نظارت، مشاوره، نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر دارند. در حقیقت، از حق مشارکت سیاسی برخوردارند. احترام به اراده ملت به آن معناست که مردم در قدرت سیاسی مشارکت داده شوند و حکومت کنند و حاکمان منتخب آنان باشند (البنا، ۱۹۹۲: ۳۱۸). وی این رکن را به نظام انتخاباتی ربط می‌دهد. با این حال تفاوتی اساسی بین مشارکت مردم در اسلام و نظام‌های سیاسی جدید می‌بیند (مرادی، ۱۳۸۱: ۸۸). «اسلام، دریافت رأی همه افراد را در همه حوادث، که در اصطلاح جدید به آن همه‌پرسی گفته می‌شود، شرط نهاده است، اما در اوضاع عادی به کسب نظر اهل حل و عقد که آنان را نه به عنوان و نه به شخص معین نکرده - اکتفا ورزیده است» (ابراهیم علی، ۱۹۴۳: ۲۴۶).

سید قطب بهترین نوع حکومت را حکومت شورایی می‌داند. به اعتقاد او، شورا و شرکت دادن مردم در کارهای خودشان از اصول اسلام است و در هر حکومت مشورت و اصل شورا اصل است؛ اما اسلام حد معینی برای طریق مشورت قائل نشده و این مسئله‌ای است که با نیازهای هر زمان باید هماهنگ شود. برای به دست آوردن رأی عمومی باید با تمام مردم مشورت کرد، لذا باید مقدمات آزادی و درستی انتخابات را فراهم آورد و بدون شور و رضای عمومی مردم حکومت عادلانه، عملی نیست (سید قطب، ۱۳۶۰: ۶۷-۶۹). نقش مردم در نظام سیاسی اسلام یا حاکمیت اسلامی از نظر سید قطب این است که مجریان شریعت را انتخاب کنند اما کسی که به اجرای قانون اقدام می‌کند قانون‌گذار نیست، تنها مجری است. او حق اقدام به اجرا را از طریق انتخاب مردم به دست می‌آورد. اطاعت واجب از او اطاعت از شخص او نیست، بلکه اطاعت از شریعت خداست که وی به اجرای آن اقدام کرده است و در صورت تجاوز از شریعت خدا حق اطاعت بر مردم ندارد. پس اگر اختلافی بر سر یکی از امور اجرایی پدید آمد، حکم مسئله همان است که شریعت گفته است (سید قطب، ۱۹۵۳: ۱۷-۱۶).

از منظر محمد عماره، ملت منبع و خاستگاه همه قدرت و صاحب تصمیم‌گیری در سیاست دولت و تنظیم و سازماندهی جامعه و گسترش عمران و توسعه است. ملت نمایندگان به اندازه کافی آشنا با واقعیت و شریعت را انتخاب می‌کنند. این نمایندگان صاحب‌اختیارند و باید بالاترین مقامات دولت اسلامی را انتخاب کنند. ملت حق دارد بر کار حکومت نظارت کند و آن

را مورد مؤاخذه و بازخواست قرار دهد. شورا در حکم مردم‌سالاری دینی اسلام و مسلمانان است. خداوند از طریق شورا، حق و آزادی کامل را در ابلاغ نظام‌ها، دستگاه‌ها، خط‌مشی‌ها و ابزارها به مسلمانان بخشیده است (مالکی و عودی، ۱۳۹۰ ج ۱۷: ۲۶). اما، جامع‌ترین نظریه در حوزه شورا را می‌توان در نظرات الشاوی دید. نظریه شوراگرایی الشاوی قرائتی نوین از مفهوم شورا، با عنایت به شرایط کنونی جوامع اسلامی است که بر بنیاد مردم‌سالارانه استوار است. «شورا عبارت است از مشارکت افراد اجتماع و حضور و همکاری آزادانه آن‌ها در مشاوره و گفتگو قبل از اتخاذ هر گونه تصمیم و قرار است؛ بنابراین، گروه‌ها و اقلیت‌ها، حق گفتگوی آزاد و مناقشه پیرامون ادله و استدلال‌های همه شرکت‌کنندگان در گفتگو را تضمین می‌کند (فیرحی، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

تلقی شورا به مثابه روش، از نظر الشاوی، موجب شده است که او شورا را منهای واضح و راه روشن برای تضمین آن دسته از ارزش‌های اساسی تعریف کند که در شریعت اسلام لحاظ شده است. مهم‌ترین این ارزش‌ها دو اصل اساسی از نظر الشاوی است. نخست، آزادی که بدون آن شورا وجود ندارد. دوم، عدالت که معیاری برای ترجیح رأیی بر رأی دیگر است. الشاوی این دو اصل موضوعه را مبنایی برای اعتبار هر حکم و قرار حاصل از شورا می‌داند. در اندیشه توفیق الشاوی، شورا نسبتی دوگانه با شریعت اسلامی دارد. نخست، شورا مشروعیت خود را از منابع شرعی اقتباس می‌کند. دوم، شورا ملتزم و خاضع به مبادی و حدود شریعت اسلامی است. «فالأصل هو الشریعه، و الشوری فرع فیها» (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۰۰-۱۹۹). وی نظام سیاسی مسلمانان را به اعتبار شورا به دو قسم عمده تقسیم می‌کند: یکی حکومت شورایی کامله که التزام کامل به شورا داشتند و دیگری حکومت شورایی ناقصه که فقط در قلمرو فقه و اجتهاد به شورا ملتزم بودند و نه در قلمرو حکومت (الشاوی، ۱۹۹۳: ۲۸۸-۲۸۷).

از دیدگاه الشاوی، شورا یا حکومت شورایی، ویژگی سه‌گانه دارد که درجاتی از تحقق آن‌ها موجب تنوع دولت در جامعه اسلامی، از حکومت شورایی کامل تا حکومت‌های ناقصه و ضروریه می‌گردد. این شروط عبارت است از:

- انتخاب حاکم یا مسئولان جامعه

- مراقبت اعمال و رفتار عمومی حاکم، بلکه سلوک شخصی فرمانروایان در نظر اکثر فقیهان
- شورا اساس قیود و حدود آشکاری است که امت اسلامی بر قدرت حکامی وضع و مقرر می‌کنند که از طریق بیعت برگزیده شده‌اند. غرض از بیعت و شروط بیعت، الزام حاکم بر رأی معین، عمل یا رفتار سیاسی معین است.

این خصایص سه‌گانه، مستلزم استمرار و دوام دائمی - شورا در جامعه است (الشاوی، ۱۹۹۳: ۴۳۴-۵۴۳). اسلام الشاوی اسلامی سیاسی است و از این حیث، نظریه عمومی شوری در اندیشه

او هم به غم تصریحاتی که دارد، معنای سیاسی دارد. با این اندیشه که هر گونه تفسیرهای غیرسیاسی از اسلام و جدایی دین از عمل سیاسی، راهی است که بر استبداد و تعطیل آزادی اسلامی ختم می‌شود، کوشش می‌کند شورا را به مثابه روشی برای بیداری اسلامی تعریف کند. ارزش‌های شورا از شریعت اسلام نشأت می‌گیرد و قانونگذار قوانین وضعی را ملزم به التزام به این ارزش‌ها می‌کنند. از این حیث بر دولت و قوانین موضوعه حاکم‌اند و تقدم دارند. شورا در اندیشه الشاوی شامل همه اجتماعات و گروه‌ها، بلکه طوایف و اصناف شغلی، علمی و فرهنگی می‌شود و هرگز محدود به جامعه سیاسی یا دولت نیست. شورا نظریه اجتماعی عامی است که به اعتبار ماهیت خود، فراسیاست است (الشاوی، ۱۹۹۵: ۱۶۱). هر چند مبانی اکثریت در شورا پذیرفته شده است، اما شورا از این جهت که تصمیم اجماعی یا اکثریت را موقوف به گفتگوی آزاد و برابر در درون شورا می‌کند، گفتگویی که در شرایط تکثر آرا و صدای برابر شکل می‌گیرد، گامی مهم در پیوند و توازن بین حقوق اقلیت‌ها و اکثریت محسوب می‌شود؛ حقوقی که نه بر غلبه اکثریت، بلکه بر احتجاج حجیت منطقی آرا استوار است (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۱۲). بدین ترتیب، مردم‌سالاری دینی، الگویی از حکومت دینی است که با خواست و اراده مردم شکل می‌گیرد. مردم با توجه به اینکه خداوند را خالق هستی و عالم به همه امور می‌دانند، خواهان اجرای قوانین الهی‌اند.

ج) پیوند دین و سیاست

نظام‌های سیاسی مبتنی بر پیش‌رض‌هایی هستی‌شناسانه است. این پیش‌فرض‌ها نگرش ملت را به جهان هستی، انسان، و چگونگی ارتباط دین و دنیا را تعیین می‌کند. جدا بودن دین از سیاست در نظام‌های سکولار و لیبرال دموکراسی به سبب همین پیش‌فرض‌هاست. قرارداد مردم‌سالاری دینی درون دین و برآمدن آن از فرهنگ دینی و فقه شیعی نیز خارج از این چارچوب نیست. نظریه مردم‌سالاری دینی، مبتنی بر هستی‌شناسی اسلامی است. این هستی‌شناسی تعیین‌کننده رابطه دین و دنیا و ارزش و غایت انسان است. تفاوت این نوع هستی‌شناسانه سبب شده است تا حاکمیت ملت مبتنی بر «من متعالی» باشد و خواسته‌ها و امیال انسان ذیل عقل و شرع قرارگیرد (حسینی، ۱۳۹۰: ۱۵-۳). نگاه هستی‌شناسی نقش اساسی و محوری در برداشت خاصی از نظریه مردم‌سالاری دینی دارد. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها در مردم‌سالاری دینی و سکولار، پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی است. نتیجه و پیامد نظری این برداشت، شکل‌گیری الگوی خاصی از دولت است که از آن به عنوان «دولت دینی» می‌توان یاد کرد. در برابر دیگر برداشت‌ها الگوی غیردینی «سکولار» دولت شکل می‌گیرد. در دولت سکولار اساساً مرجعیت دین نفی شده و به جای آن تأکید بر عقل بشری است (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۲۶). نگاهی به نظریات برخی از اندیشمندان اهل تسنن گویای پیوند دین و سیاست است.

سید قطب معتقد است «اگر می‌خواهیم اسلام عامل نجات باشد باید حکومت کند و باید فهمید که این دین نیامده است که در معابد گوشه‌نشین شود، نیامده است تا در درون دل‌ها لانه بگیرد، بلکه آمده است حکومت نماید و زندگی را به وضع شایسته‌ای اداره کند... اگر بخواهیم اسلام با مشکلات... مقاومت کند و دردهای ما را درمان کند و برای علاج آن‌ها راه چاره را نشان دهد، باید با حکومت و تشکیلات حکومتی‌اش افکار و مقررات خود را به مرحله اجرا درآورد (سیدقطب، ۱۳۸۳: ۵۴-۵۳). سیدقطب در بیان ماهیت حکومت اسلامی چنین می‌گوید: «حکومت اسلامی آن نیست که هیئتی معین بدان قیام کنند بلکه هر حکومتی که شریعت اسلامی در آن اجرا بشود حکومت دینی است» (سیدقطب، ۱۳۸۳: ۲۰۰-۱۹۹). از نظر حسن البنا «اسلام مقوله‌ای جدا از سیاست، اجتماع، حقوق، قضاوت و اقتصاد، جنگ و جهاد نیست. اسلام هم عقیده و هم عبادت، هم ملیت و ملت، هم ماده و معنویت، هم دنیا و آخرت، هم سیاست و اخلاق، هم جنگ و صلح و هم کتاب و شمشیر است» (البنا، ۱۹۹۲: ۱۱۹-۱۱۸). همچنین، وی معتقد است: «در اسلام دو قدرت وجود ندارد که در جامعه اسلامی با هم نزاع کنند. قدرت یگانه و یکپارچه است و در دولت تجسم می‌یابد که بر امور دین و دنیا اشراف دارد... و عدالت را در بین مردم حاکم می‌داند» (جدعان، ۱۹۷۸: ۵۸۴). وی همچنین در لزوم برقراری حکومت اسلامی بیان می‌دارد که از آنجا که احکام و قوانین شریعت بدون وجود قدرت و مرکزیت سیاسی در جامعه به اجرا در نمی‌آید و از آن‌رو که نظم سیاسی مبتنی بر دین، بهترین قانون برای انتظام سیاسی و اجتماعی شئون مردم است، حکومت اسلامی باید تشکیل شود. به نظر بنا هدف عمده و اساسی چنین حکومتی اجرا و پاسداری احکام اسلامی از یک‌سو و ابلاغ پیام الهی و دعوت مردم به اسلام از سوی دیگر است (البنا، ۱۹۹۲: ۱۰۷). حسن حنفی از متفکرانی است که تفکیکی بین اسلام و سیاست نمی‌بیند و سیاست و حکومت را نیز مانند بخشی از اسلام و اهداف و احکام آن می‌داند. البته، در این باره معتقد است بسیاری از مؤلفه‌ها و ارزش‌هایی مثل عقلانیت، حقوق بشر، آزادی، دانش و علم‌گرایی، آگاهی عمومی و مواردی از این قبیل که سکولاریسم بر آن‌ها اصرار دارد در اسلام وجود دارد. در موارد متناقض، جامعیت را به اسلام می‌دهد و معتقد است هر اصلی از سکولاریسم که با شریعت اسلامی در تضاد باشد پذیرفته نخواهد شد (علیخانی، ۱۳۹۰: ۱۷-۴۳۵). قرضاوی معتقد است اسلام بدون سیاست اسلام نیست. اگر سیاست را از اسلام بزدایم، دین دیگری می‌شود. طرح اندیشه جدایی دین از سیاست از نظر قرضاوی، بدعتی گفتاری و اعتقادی است (القرضاوی، ۱۳۸۰: ۲۲۹).

د) عقل

مراد از عقل در حکومت اسلامی آن نوع عقلانیتی است که به مثابه منبع معرفتی مبتنی بر وحی است. در مردم‌سالاری دینی نقش نخست عقل آن است که به انتخاب و تشخیص خود، اصل

مردم‌سالاری دینی را می‌پذیرد یا رد می‌کند- اصل رضایت عامه- و در قدم بعدی، صورت و شکل این حکومت را نقش می‌زند. همچنین، در هم‌دوشی با شریعت در محتوا- و احکام شریعت- عاملی تعیین‌کننده است (مشکلات، ۱۳۸۵: ۴۰۱). عیوضی نقش عقل و خرد را در مردم‌سالاری دینی به سه شکل می‌داند (عیوضی، ۱۳۸۹: ۲۹۹).

۱. دین خردورز. دین دو گونه به فعالیت عقلانی مدد می‌رساند. یکی اینکه دین، عقلانیت و خرد را می‌پروراند؛ و دیگر اینکه بر فعالیت‌های عقلانی بشر، مهر تأیید و تشویق می‌گذارد.

۲. دین خردمند. یعنی دینی که از حیث، مبانی، اصول، روش‌ها، مفاهیم، ارزش‌ها و زبان انسانی عقل پسند باشد. به عبارتی دیگر، دینی که از بالا سرچشمه گرفته است، درخور انسان است و نهادی سازگار با عقل بشری دارد. طبعاً چنین دینی جامعه انسانی را در رساندن به مقصود یاری می‌کند.

۳. دین خردپذیر. یعنی دینی که خرد انسانی می‌تواند آن را بفهمد و با آن سخن بگوید. دینی که بابش بر همگان باز است و در گفتمان دوسویه مشارکت می‌جوید. به این ترتیب، دین‌مداری، خردمداری (خردورزی، خردمندی و خردپیری جمع می‌شوند) و هر دو در معیت هم در نهایت سازگاری و تعاون به تولید و تنظیم روابط میان فرهنگ، اقتصاد، دانش، ارزش، حقوق، سیاست، سنن و... در سطح بیرونی و درونی می‌پرازد و در حکومت دینی حاکمیت خرد تقویت می‌شود در حکومت خرد، حاکمیت دین تثبیت می‌شود.

در جهان اهل سنت مناقشه‌ای اساسی بر سر پذیرش عقل در ساحت‌های گوناگون بشری از جمله سیاست در اندیشه صاحب‌نظران شکل گرفت، به طوری که شاهد شکل‌گیری دو گروه عقل‌گرا (معتزله) و نقل‌گرا (اشاعره) در بین آنان بودیم. اما در ادامه گروه عقل‌گرا به حاشیه رانده شد و گفتمان مسلط بر ذهن و عمل سیاسی مسلمانان، گفتمان اشاعره شد. اما در زمان معاصر با تحولات فکری پدیدآمده، این جریان نحیف به جریانی قوی و مؤثر در این دانش تبدیل شده است. در فقه اهل سنت نوعی روند تکاملی مشهود است که محصول چرخشی معرفت‌شناختی در مبانی معرفتی فقه اهل سنت در عصر معاصر است (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۴۷۹) به گونه‌ای که امروزه می‌توان فقه سیاسی اهل سنت را نیز علاوه بر نص‌گرا بودن، عقل‌گرا دانست. از نظر فوزی جایگاه عقل در اندیشه متفکران عقل‌گرای اهل تسنن به دو گروه تقسیم می‌شود.

۱. عقل‌گرای تجدد محور

این نوع عقل‌گرایی، نه به دنبال کشف حقایق ثابت شریعت، بلکه در پی تسلط بر جهان به مدد توانایی عقل است و بر نوعی توانایی عقلی تأکید دارد که در نهایت، به بی‌نیازی به وحی در زندگی سیاسی- اجتماعی می‌انجامد. در دهه‌های اخیر، جریانی نواندیش و دگراندیش در

جهان اسلام شکل گرفته است که از یک‌سو، در صدد بازسازی عقل معتزلی و جایگاه آن در اندیشه و تفکر اسلامی است و از سوی دیگر، طالب تفسیر آموزه‌های دینی متناسب با مقتضیات روز، برای سازگار کردن اسلام با تمدن جدید است (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۳۶).

نومعتزلیان در دوران معاصر، به دنبال آن‌اند تا نسبتی بین سنت و مدرنیته ایجاد کنند و کارکردهای اندیشه دینی را در عصر کنونی روشن کنند. آن‌ها در واقع می‌خواهند نگاه سنت را به مفاهیمی چون آزادی و حقوق عمومی، حق انتخاب و حقوق بشر، جهانی‌شدن و رابطه با دیگری، رابطه بین دولت و ملت، توسعه و حاکمیت، فقه سیاسی و مسائلی از این نوع روشن کنند. در نهایت، به تعریفی جدید از دین‌ورزی به مقتضای زمان دست یابند. به این منظور، برای تبیین مؤلفه‌های جدید، از درون سنت به گفتمان انتقادی در حوزه کلام روی آورده‌اند و برای یافتن مفاهیم مناسب با مدرنیته، به سنت‌های فراموش‌شده معتزلیان کهن توجه کرده‌اند. نومعتزلیان از واژه‌های کهن وام می‌گیرند و بار معنایی جدیدی از آن می‌جویند (وصفی، ۱۳۸۷: ۵-۶). آن‌ها بر جنبه‌های عملی و کاربردی اسلام در حیات فردی، اجتماعی و سیاسی تأکید دارند و پیوسته بر پیوند عقل و وحی تأکید می‌کنند (فوزی، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

حسن حنفی، از متفکران این گروه، معتقد است که ما علوم عقلی و اندیشه را کنار گذاشته و علوم نقلی و احادیث را مقدم کرده‌ایم. و این خود دارای آفاتی است. وحی نظامی عقلی است. علم نیز نظامی عقلی است و این‌ها دو صنف‌اند که نظام عقلی مشترکی را شکل می‌دهند. تا کی علوم نقلی را تکرار کنیم و نقش مؤثر و فعالی برای آن در فرهنگ خود قائل شویم و همانند قدما در جهت تبدیل علوم نقلی به علوم عقلی یا دست کم به علوم نقلی-عقلی تلاش نکنیم. به نظر حنفی سنت فلسفی و دینی ما بین عقل و ایمان پیوند ناگسستنی ایجاد کرد و ایمان را بر عقل استوار ساخت. در این نگرش، عقل و ایمان هیچ تضاد و تناقضی با یکدیگر ندارد. عقل به عنوان اساس تثبیت شد و معتزله بحث حسن و قبح عقلی را مطرح ساخت و احادیث قدسی را نقل می‌کردند. اول چیزی که خدا خلق کرد عقل بود. امروزه فقهای اهل سنت دعوت‌کننده به نص‌اند، گرچه با عقل سازگار نباشد و حاکمیت خداوند در مقابل حاکمیت بشر قرارگیرد و مناقشه بین برادران مسلمان تا حد خصومت و تکفیر رسیده است (علیخانی، ۱۳۹۰: ۱۷-۴۲۲-۴۲۱). به نظر حنفی، وظیفه عقل، نه نقد اندیشه‌ها بلکه جذب، هضم و خلاصه کردن آن‌هاست. فلاسفه به دنبال ارائه تصویری جهان‌شمول از هستی و طبقه‌بندی اطلاعات انبوه و جمع‌بندی نظرها و دیدگاه‌ها برای کمال‌رساندن اندیشه‌ها بودند. سیطره این نوع نگرش نسبت به عقل، آن را از وظیفه اصلی خود در حوزه سیاست و اجماع بازداشت که نقادی و ارزیابی موشکافانه بود. چون ساختارها و رفتارهای سیاسی-اجتماعی ارزیابی و نقد جدی نشد، هیچ برنامه‌ای برای تغییرات زیربنایی در حوزه سیاست و اجتماع ارائه نشد تا در

هر حوزه هم‌زمان با نوسازی، به نفی نظام‌های حاکم و غیرکارآمد منجر شود. چون هر گونه خیروشری به خداوند نسبت داده شد و حاکمان با عالم و خداوند پیوند خوردند، در عمل زمینه نقد و انتقاد در حوزه سیاست از بین رفت و نظام‌های ظالم تبرئه شدند (علیخانی، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۴۲۲).

۲. عقل‌گرایان اجتهادی

در کنار جریان عقل‌گرای مذکور، از جریان عقل‌گرای دیگری نیز می‌توان در جهان اسلام نام برد که نقش مهم‌تری در جنبش‌ها ایفا می‌کند. این گروه در جهان اسلام با نام طرفداران اجتهاد مشهورند که منشأ جریان مهم دیگری در جهان اسلام محسوب می‌شوند. این جریان فکری عقل را ابزار استنباط احکام شریعت می‌داند و با ابزار عقل به سراغ نقل رفته و آن را تفسیر می‌کند. پیش‌فرض این گروه آن است که احکام شریعت با احکام عقلی ملازم است و ارتباط تنگاتنگی دارد، اما عقل‌گرایی به معنای پذیرش عقل به منزله منبع مستقل معرفتی، جدای از وحی نیست، بلکه عقل روش فهم آموزه‌ها و احکام شرعی است. بر اساس دیدگاه آنان، چون خداوند خالق عقل و رئیس عقلاست، احکام لغو و خلاف عقل صادر نمی‌کند. بنابراین، عقل از یک‌سو، روشی معتبر برای فهم شریعت است، و از سوی دیگر، مصادیق احکام شریعت را تعیین می‌کند. حتی در برخی موارد نیز حکم مستقل می‌دهد که مورد تأیید شریعت است. بنابراین، بر نوعی رابطه دوسویه یا ملازمه بین عقل و شرع تأکید می‌کند. این نوع نگاه به رابطه عقل و شرع، قدرت مانور بالایی را به این گروه در مواجهه با مسائل جدید داده و آن‌ها در این چارچوب معتقدند شریعت پاسخگوی نیازهای جدید در هر شرایط زمانی و مکانی است. این گروه تلاش می‌کنند با ابزار عقل به کشف اصول و رد فروع بر اصول بپردازند. آنان معتقدند علمای دین باید متناسب با شرایط زمان و مکان به اجتهاد بپردازند (فوزی، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

(ه) رهبری

رهبری در هر نظام سیاسی اعم از دینی یا غیردینی در سیاست‌گذاری، مدیریت امور، اجرا و تطبیق قوانین و هدایت جامعه به سوی اهداف در نظر گرفته شده برای آن، نقش و جایگاه مهمی دارد. بدین لحاظ، در همه حکومت‌ها تلاش می‌شود تا در انتخاب بالاترین مقام حکومتی، تمام احتیاط‌های لازم به عمل آید تا شایسته‌ترین افراد برای این چنین جایگاه والایی انتخاب و گزینش شوند. نظر صفات و شرایطی که برای رهبری یا بالاترین مقام حکومتی در نظر گرفته می‌شود، بین نظام‌های گوناگون متفاوت است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۵ ج ۱: ۳۹). برخی اندیشمندان از جمله مودودی معتقد است که دولتمردان و رهبران جامعه اسلامی باید به اصول و مبادی دینی که بنای اداره جامعه است معتقد باشند. همچنین، باید از صفاتی نظیر فسق، ستمگری، غفلت از خدا و تعدی به حدود الهی مبرا باشند. چنانچه ظالم و فاسقی بر مقام

امامت و امارت مسلط شود، امارتش از نظر اسلام باطل است. داشتن علم و استعداد، توانایی‌های ذهنی و جسمی لازم، امانتداری، مردبودن، عقل و بلوغ، و داشتن تابعیت دولت اسلامی از دیگر ویژگی‌هایی است که حاکمان اسلامی باید از آن برخوردار باشند (مودودی، ۱۴۰۵: ۱۶-۱۴). همچنین، خالد زهری معتقد است از نظر اهل سنت شروط امام همان شروط قاضی است، به اضافه این شرط که امام باید قریشی نیز باشد. ابوالحسن ماوردی می‌گوید که در مورد امامت باید هفت شرط را معتبر دانست: ۱. عدالت با همه شرایط آن، ۲. علم در حد اجتهاد در خبر و موضوعات و در مبانی احکام، ۳. سلامت حواس مانند گوش و چشم و زبان تا بدون واسطه بتوان مدرکات خود را دریافت دارد، ۴. سلامت اعضای بدن از نقصان‌هایی که مانع از سرعت در کار و حرکت و تلاش می‌شود، ۵. بینش و نظری صائب که به وسیله آن بتوان مصالح جامعه را حفظ و سیاست مردم را اداره کرد، ۶. شجاعت و غیرتی که با آن بتوان محدوده حکومت را محفوظ داشت و با دشمنان جهاد و مبارزه کرد، ۷. شرافت نسبی، یعنی از طایفه قریش بودن؛ زیرا روایات بر این مضمون زیاد وارد شده و اجماع نیز به آن منعقد شده است (ماوردی، ۱۴۲۲: ۱۳۳).

(و) عدالت

زهری فقهای اهل سنت را در برخورد با شرط عدالت دو دسته می‌داند. عده‌ای عدالت را شرط می‌دانند و عده‌ای آن را شرط نمی‌دانند. در کتب اهل سنت روایات زیادی وجود دارد که عدالت را در حاکم شرط ندانسته، اطاعت حاکم را در هر حال و با هر منفعتی که باشد، واجب و مخالف آنان را موجب ذلت و خواری در دنیا و عذاب در آخرت دانسته است. از منظر زهری فتاوی این فقها، بر اساس روایاتی است که در کتبشان موجود است. باید آن روایات را جواب داد تا اساس این فتاوی فروریزد. در مقام جواب این روایات باید گفت که نخست، جعلی بودن این روایات که غالباً در مسئله حکومت و رهبری است، از سر تا پای این روایات ظاهر و هویداست. این نوع روایات ساخته و پرداخته دست حکام جور است که برای تحکیم و تثبیت حکومت خود و جلوگیری از شورش مسلمانان علیه آنان جعل و بین مسلمانان منتشر شد و بیشتر این کار در زمان معاویه انجام گرفت. دوم، بر فرض جعلی نبودن، این روایات مطلقاتی است که باید آن‌ها را با روایات دیگری که در این باب وارد است و در کتب اهل سنت نیز نقل شده است، تقیید زد، زیرا همان پیامبری که به نحوی مطلق فرموده اطاعت امیر بر رعیت لازم است، در جای دیگر فرموده که اطاعت مخلوق در معصیت خالق جایز نیست و این قبیل روایات کم نیستند و در کتب اهل سنت نیز نقل شده است. بنابراین، بسیاری از علمای اهل سنت همانند فقهای شیعه عدالت را در رهبری شرط می‌دانند و اطاعت او را در جایی که فرمان به معصیت دهد، لازم ندانسته‌اند، از جمله ماوردی در *الاحکام السلطانیة*. ابن

خلدون در مقدمه خود در امام چهار شرط را معتبر دانسته که از جمله آن‌ها عدالت است. مؤلف کتاب *الفقه علی المذاهب الاربعه*، ضمن برشمردن شرایط امامت، شرط ششم را عدالت قرار می‌دهد، چنان که می‌گوید: این‌ها و ده‌ها موارد دیگر که دانشمندان اهل سنت در کتاب‌هایشان عدالت را در احراز مقام امامت شرط کرده‌اند، این دسته از دانشمندان یا اساساً آن روایات را مثل فقهای شیعه جعلی دانسته‌اند یا مطلقاتی می‌دانند که با احادیث «لاطاعة لمخلوق فی معصیه الخالق» تقیید خورده‌اند (زهری، ۱۳۹۱: ۵۳). در نظر سید قطب، آنگاه که اسلام سظنت حاکم را در امور شخصی وی محدود می‌کند و قید عدالت و رعایت آن را به او گوشزد می‌کند، درباره رعایت مصالح اجتماع تا آخرین حد به او آزادی می‌دهد. همان مصالحی که درباره آن‌ها نصی نرسیده و در نتیجه با تجدید زمان و حالات تغییر می‌یابد. قاعده کلی این است که حاکم می‌تواند در برابر مشکلاتی که مشاهده می‌کند به همان اندازه قوانینی وضع کند و هدف‌های کلی و عمومی را در اصلاح حال فرد و اجتماع و عموم انسانیت در حدود قواعد مقرر اسلام و مراعات عدالت ایجاد کند که در پیشوا باید به حد وفور باشد. او به صراحت به پیوند و ارتباط محکم مفهوم عدالت و سیاست که او آنرا سیستم حکومت نامید، اذعان داشت. به نظر او هر گفتاری درباره عدالت اجتماعی در اسلام وابستگی تامی به گفتار درباره رژیم حکومتی اسلام دارد. از آنجا که عدالت اجتماعی واقعی شامل همه مظاهر زندگی و همه رنگ‌های فعالیت مادی، همچنین تمام ارزش‌های معنوی و مادی به طور متناسب و بهم آمیخته‌ای است (سیدقطب، ۱۳۷۳: ۱۸۴)، حکومت با همه این‌ها ارتباط دارد؛ به‌علاوه قانون و عهده‌داری اجتماع که از همه جوانب آن و تحقق عدالت و تساوی در آن و توزیع مال طبق قواعدی که اسلام بیان کرده و کاملاً وابسته به سیستم حکومتی است. بنابراین، از آنچه نقل شد، علاوه بر پیوند عدالت و سیاست و اجرای قانون، نقش اساسی قانون، و حکومت در توزیع عادلانه ثروت نیز مشخص می‌شود (سیدقطب، ۱۳۷۳: ۱۹۰). وی بر نقش یا وظیفه دولت در تحقق و تضمین عدالت در همه سطوح یاد شده تأکید می‌کند و می‌گوید: «ترازوی عدالت دولت، همان قانون عادلانه و مهرآمیز است... که حدود حاکم و مردم را مشخص می‌کند و حق مظلوم را از ظالم می‌گیرد (مرادی، ۱۳۸۱: ۹۵).

(ز) قانون

در اسلام (شیعه و سنی) قانونگذاری به دلیل حق حاکمیت از آن خداست و اسلام در اداره امور جامعه بر اصالت و برتری قانون تأکید دارد. هر چند که اسلام منشأ اولیه قانون را کتاب آسمانی خود یعنی قرآن می‌داند، اما در اصل التزام به قوانین برای جلوگیری از تعدی به حقوق دیگران، ایجاد امنیت ذهنی و اجتماعی، تضمین عدالت اجتماعی و رعایت اصول و مبانی برابری و مساوات و برخورد با قانون‌شکنان و متجاوزان به حقوق دیگران هم تردید نمی‌کند. اصولاً

اسلام شالوده‌سازی نظم اجتماعی را که همان قانون‌گذاری برای اداره امور جامعه است از ضرورت‌های انکارناپذیر می‌داند، چرا که تعیین حق و تکلیف افراد و تأمین عدالت و امنیت اجتماعی از اهداف عمده قانون و قانونگذاری شمرده می‌شود و وظیفه مهم‌تر قانون از منظر اسلام هموارکردن راه رشد و تعالی انسان‌ها و فراهم‌آوردن زمینه بیشترین استکمال برای بشر است (هاشمی، ۱۳۸۲: ۲۱۰). از نظر سید قطب نقش مردم در نظام سیاسی اسلام این است که مجریان شریعت را انتخاب کنند اما کسی که به اجرای قانون اقدام می‌کند قانون‌گذار نیست و تنها مجری است. او حق اقدام به اجرا از طریق انتخاب مردم را به دست می‌آورد ولی اطاعت از شخص او نیست، بلکه اطاعت از شریعت خداست که وی به اجرای آن اقدام کرده است و در صورت تجاوز از شریعت خدا حق اطاعت بر مردم را ندارد. پس اگر اختلافی بر سر یکی از امور اجرایی پدید آمد، حکم مسئله همان است که شریعت گفته است (سیدقطب، بی‌تا: ۱۶-۱۷).

نتیجه

در این مقاله تلاش شد تا جایگاه و نقش، دو مفهوم بنیادین مردم و دین، در شکل مردم‌سالاری دینی و بر اساس اندیشه اندیشمندان اهل سنت تبیین شود. همان‌طور که در این مقاله در جهت اثبات این فرضیه مبنی بر «ظرفیت‌سنجی تحقق مردم‌سالاری دینی با بهره‌گیری از اندیشه سیاسی اندیشمندان اهل تسنن» بیان شد، مردم‌سالاری دینی، قرائت نوینی از حکومت اسلامی است که با برخورداری از ویژگی‌هایی نظیر، خاستگاه الهی داشتن، ابتنا بر دین اسلام، تأمین سعادت دنیوی و اخروی افراد جامعه، عقل‌محوری، و اهمیت و جایگاه محوری مردم، قابلیت آن را دارد تا در تفسیر فرق و مذاهب مختلف اسلامی، اشکال مختلفی پیدا کند. گرچه هر یک از مؤلفه‌های محوری مردم‌سالاری دینی نظیر حاکمیت، مردم، پیوند دین و سیاست، قانون، عقلانیت، رهبری و عدالت، در حکم دال‌های گفتمانی است که مدلول‌های آن نزد اهل تسنن و اهل تشیع قرائت‌های مختلفی پیدا می‌کند، اما نکته مهم آن است که با بررسی تفکر برخی اندیشمندان اهل سنت می‌توان دریافت که دنیای اهل تسنن در گذر زمان دچار تطوراتی مهم در اندیشه شده است، به گونه‌ای که در اظهار نظر اندیشمندان آنان قرائت‌هایی مبنی بر پذیرش عقل مبتنی بر وحی به منزله منبع معرفت، عدم پذیرش حکومت حاکم جائز به معنای رد اندیشه امنیت محوری در حکومت و به تبع آن اولویت‌یافتن عدالت به منزله هدف مهم حکومت اسلامی و سازماندهی نقش مردم در شکل‌گیری حکومت اسلامی در قالب نظریه شورا متفاوت با دیدگاه‌های اولیه دیده می‌شود. بدیهی است که اندیشه اهل سنت، به‌خصوص معاصران، با برخورداری از چنین ظرفیت‌هایی در عرصه اندیشه و صحنه عمل خود، همچنین با بهره‌گیری از تجربیات انقلاب اسلامی به عنوان ارائه‌دهنده شکل خاصی از مردم‌سالاری دینی در دنیا (بیانات، ۸۶/۱/۱) الگویی از حکومت اسلامی و تأمین‌کننده نیاز امروز را ارائه می‌دهد.

علی‌رغم وجود ظرفیت‌های برشمرده که مهم‌ترین آن‌ها در اندیشه متفکران اهل تسنن وجود موانعی نظیر بی‌توجهی به این ظرفیت‌هاست وجود برخی نظرها و دیدگاه‌ها و عملکرد دولت‌های معاصر مانع از تحقق مردم‌سالاری دینی در این کشورها شده است.

منابع و مأخذ

۱. اخوان کاظمی، مسعود (۱۳۸۵) «جایگاه و نقش رهبری در مردم‌سالاری دینی و مقایسه آن با دموکراسی غربی» در همایش ملی مردم‌سالاری دینی ج ۱. تهران: دفتر نشر معارف.
۲. امرایی، حمزه (۱۳۸۳) انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های اسلامی معاصر. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی ایران.
۳. بیانات ۹۰/۶/۱۷ و ۹۰/۶/۲۶ و ۹۰/۳/۱۴ و ۷۹/۱۰/۱۳ و ۷۹/۹/۱۲ و ۶۰/۱۷/۱۰ و ۶۸/۵/۱۲ و ۶۰/۱۷/۱۰ (www.leader.ir)
۴. الباقلانی، القاضی ابی بکر محمدبن الطیب (۱۴۱۴) تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، تحقیق: الشیخ العمادالدین احمد حیدر، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه، الطبعة الرابعة.
۵. البناء، حسن (۱۹۹۲) مجموعه رسائل الامام الشهید حسن البناء. قاهره: دارالتوزیع و النشر الاسلامیه.
۶. جدعان، فهمی (۱۹۷۸) اسس التقدم عند مفکری للاسلام. قاهره: دارالشرق.
۷. حسینی، سید رضا (۱۳۹۰) «الگوی مردم‌سالاری دینی و نسبت آن با بیداری اسلامی» جستارهای سیاسی معاصر. شماره ۲.
۸. حلبی، علی اصغر (۱۳۶۲) «ابوالاعلی مودودی، ابوحنیفه و ابویوسف» در تاریخ فلسفه در اسلام. به کوشش م.م. شریف، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. جلد دوم.
۹. حیدر ابراهیم علی (۱۹۴۳) التيارات الاسلامیة و قضیة الديمقراطية. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۱۰. رضایی، هوشنگ و بهروز یدالله پور (۱۳۹۰) «محمد شحرور» اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. جلد ۱۸. به اهتمام علی اکبر علیخانی و همکاران. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۱. روزبهان خنجی، فضل الله (۱۳۶۲) سلوک ملوک. ترجمه: محمد علی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۲. زهری، خالد (۱۳۹۱) «بررسی تطبیقی خلافت در فقه سیاسی اهل سنت با نظریه ولایت فقیه از نگاه شیعه» فروغ وحدت. ترجمه: حامد جمالی. شماره ۲۷.
۱۳. سید قطب (۱۳۷۳) عدالت اجتماعی در اسلام. ترجمه: سیدها دی خسروشاهی و محمد علی گرامی، تهران: چاپخانه سوره.
۱۴. سید قطب (۲۰۰۱) الاسلام العالمی و الاسلام. قاهره: دارالشروق.
۱۵. سید قطب (بی تا) معالم فی الطریق. بی جا: منبر التوحید و الجهاد.
۱۶. سید قطب (۱۹۵۳) در اسات الاسلامیه. قاهره: مکتبه لجنه الشباب المسلم.
۱۷. سید قطب (۱۳۶۰) مقابله اسلام با سرمایه داری و تفسیر آیات ربا. ترجمه و اقتباس سید محمد رادمش، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
۱۸. الشاوی، توفیق محمد (۱۹۹۳) فقه الشوری و الاستشار. مصر: دارالوفا.
۱۹. الشاوی، توفیق محمد (۱۹۹۵) الشوری اعلى مراتب الديمقراطية. قاهره: دارالزهرا للاعلام العربی.
۲۰. شلتوت، محمود (بی تا) الاسلام عقیده و شریعه. قاهره: دارالقلم.
۲۱. صدیقی، کلیم (۱۳۷۵) مسائل نهضت‌های اسلامی. ترجمه: سیدها دی خسرو شاهی. تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۲. طیبی، بسام (۱۳۸۵) اسلام و دموکراسی در جهان عرب. تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۲۳. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۸) بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۲۴. عبدالمطلب، عبدالله (۱۳۸۸) «بسترهای مردم‌سالاری دینی در ایران و برخی از کشورهای اسلامی» در مجموعه مقالات دومین همایش مردم‌سالاری دینی در رویکردی تطبیقی و کاربردی، جلد دوم، تهران: دفتر نشر معارف.
۲۵. عشاوی، محمد سعید (۱۳۸۲) اسلام گرایي یا اسلام. ترجمه: امیر رضایی، تهران: نشر قصیده سرا.

۲۶. علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۰) «حسن حنفی» در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. جلد ۱۷. به اهتمام علی اکبر علیخانی و همکاران. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
۲۷. عنایت، حمید (۱۳۸۰) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۸. العواء، محمد سلیم (۱۴۲۴) النظام السياسي فی الاسلام، دمشق: دارالفکر.
۲۹. عیوضی، محمد رحیم (۱۳۸۹) «مقایسه مردم‌سالاری دینی و لیبرال دموکراسی» راهبرد یاس. شماره ۲۱.
۳۰. فوزی، یحیی (۱۳۸۹) «گونه‌شناسی فکری جنبشهای اسلامی معاصر و پیامدهای سیاسی و امنیتی آن در جهان اسلام» فصلنامه مطالعات راهبردی. شماره ۵۰.
۳۱. فیرحی، داوود (۱۳۸۲) نظام سیاسی دولت در اسلام. تهران: سمت.
۳۲. فیرحی، داوود (۱۳۸۸) «توفیق محمد الشاوی و نظریه عمومی شوری در اسلام» فصلنامه سیاست. شماره ۱
۳۳. القرضاوی، یوسف (۱۳۸۰) توبه. ترجمه: احمد نعمتی، تهران: نشر امان.
۳۴. القرضاوی، یوسف (۱۴۱۹) من فقه الدوله فی الاسلام: (مکانتها، طبیعتها، موقفها من الديقراطية، المرءه و غیر المسلمین) القاہرہ: دارالشرق.
۳۵. کربلایی پازوکی، علی (۱۳۸۸) «آسیب شناسی نظام مردم‌سالاری دینی (بر اساس قرآن و نهج البلاغه)» در مجموعه مقالات دومین همایش مردم‌سالاری دینی در رویکردی تطبیقی و کاربردی، جلد دوم، نشر معارف.
۳۶. مالکی، محمد و ستار عودی (۱۳۹۰) «محمد عماره» در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. جلد ۱۷. به اهتمام علی اکبر علیخانی و همکاران. پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳۷. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۲۲) الاحکام السلطانيه و الولايات الدينيه. بغداد: المجمع العلمی.
۳۸. مرادی، مجید (۱۳۸۱) «نظریه دولت در اندیشه سیاسی حسن البنا» مجله علوم سیاسی. شماره ۱۹
۳۹. مشکات، محمد (۱۳۸۵) «مبانی مردم‌سالاری دینی» در همایش ملی مردم‌سالاری دینی ج ۱. تهران: دفتر نشر معارف.
۴۰. مودودی، ابوالاعلی (۱۳۵۴) برنامه انقلاب اسلامی. ترجمه غلامرضا سعیدی، بی جا.
۴۱. مودودی، ابوالاعلی (۱۳۵۴) تفکر سیاسی در صدر اسلام از دیدگاه اهل تسنن.
۴۲. مودودی، ابوالاعلی (۱۳۵۹) نظام سیاسی در اسلام. ترجمه: علی رفیعی، قم: دارالعلم.
۴۳. مودودی، ابوالاعلی (۱۴۰۵) خلافت و ملوکیت. ترجمه: خلیل احمد حامدی، تهران: بیان.
۴۴. مودودی، ابوالاعلی (بی تا) القانون الاسلامی و طرق تنفیذہ فی پاکستان. بی جا: دارالفکر.
۴۵. مورگان، کنت (۱۳۴۴) اسلام صراط مستقیم. ترجمه: امین بحر العلومی، نشر حقیقت.
۴۶. میراحمدی، منصور (۱۳۸۸) نظریه مردم‌سالاری دینی، مفهوم، مبانی و الگوی نظام سیاسی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۴۷. میرعلی، محمد علی (۱۳۹۱) «نظریه اطاعت از حاکم جائز در فقه سیاسی اهل سنت» فصلنامه حکومت اسلامی. شماره ۶۵.
۴۸. میراحمدی، منصور (۱۳۸۴) «سکولاریسم اسلامی و مبانی معرفت‌شناختی آن» مجله علوم سیاسی. شماره ۳۲.
۴۹. وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷) نومعتزلیان، تهران: نگاه معاصر.
۵۰. هاشمی، سید طه (۱۳۸۲) اسلام و دموکراسی. تهران: زیبا.