[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

مطالعات تاریخ اسلام
سال چهاردهم، شماره ۵۳، تابستان ۱۴۰۱، مقاله علمی و پژوهشی، صفحات ۵۹-۹۱

:20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4

بررسی اندیشهٔ سیاسی عبدالرزاق سنهوری
(با تأکید بر اندیشهٔ خلافت اسلامی)

محمد حسن‌بیگی[۱]
فرهاد صبوری‌فر[۲]
شهره جلال‌پور[۳]

چکیده: سال‌های اولیهٔ قرن بیستم همزمان شد با زوال و الغای خلافت عثمانی و ایجاد بحران در اندیشهٔ متفکران مسلمان. شرایط سیاسی - اجتماعی پیش‌آمده، نیازمند پاسخی شایسته از سوی متفکران مسلمان بود. دیدگاه سنهوری برای برون‌رفت از این وضعیت، طرح نظریهٔ «فقه الخلافه» بود که پاسخی به گسترش دیدگاه‌های سکولار جدایی دین از سیاست، نظیر اندیشهٔ دنیوی بودن خلافت و نظریهٔ علی عبدالرازق در این باره بود.

نگارندگان پژوهش حاضر کوشیده‌اند تا با رویکرد توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ دهند که نظریهٔ فقه الخلافه سنهوری چه بود و دربارهٔ خلافت اسلامی در پی تبیین چه مسائلی می‌گشت؟ فرضیه پژوهش اذعان دارد که با توجه به شرایط بحرانی جهان اسلام در قرن بیستم میلادی که در نتیجهٔ آن خلافت عثمانی از میان رفت و نگرش‌های افراطی و تفریطی دربارهٔ نظریهٔ خلافت اسلامی در میان مسلمانان مطرح شد، سنهوری کوشید راهی میانه بیابد و اندیشهٔ تمدنی اسلام را مطرح سازد.

واژه‌های کلیدی: اندیشهٔ سیاسی، عبدالرزاق سنهوری، خلافت اسلامی، تمدن اسلامی

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک (نویسنده مسئول) mohaamad.beigi@gmail.com
۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک f.saboorifar@gmail.com
۳ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. shohrehjalalpoor@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

A Quarterly Journal Of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM
Vol 14, No 53, summer 2022
Reserch Center for Islamic History, http://journal.pte.ac.ir/
Scientific-Research, pp. 59-91

Study of the Political Thought of Abdul Razzaq Sanhouri with Emphasis on the Thought of the Islamic Caliphate

Mohammad Hasan Beygi[۱]
Farhad Saborifard[۲]
Shohreh Jalalpour[۳]

Abstract: The early years of the twentieth century coincided with the decline of the Ottoman Caliphate and a crisis perceived by Muslim thinkers. The new socio-political situation required a proper response from Muslim thinkers. Sanhouri's view to get out of this situation was to propose the theory of "Fiqh al-Khilafah", a response to the spread of the secular views based on separation of religion from politics as the secular idea of the caliphate and Ali Abdul Razzaq's theory. The present study tries to address the question of the theory of jurisprudence of the Sunni caliphate and the issues it sought to explain regarding Islamic caliphate using a descriptive-analytical way. The hypothesis acknowledges that given the critical situation of the Islamic world in the twentieth century, as a result of which the Ottoman Caliphate was abolished and extremist and deviant views on the theory of the Islamic Caliphate were introduced among Muslims, Sanhouri tried to find a mediating way for introducing the idea of Islamic civilization.

Keywords: Political thought, Abdul Razzaq Sanhouri, Islamic Caliphate, Islamic civilization.

۱ Associate professor, Department of History, Arak University. (Corresponding Author) mohaamad.beigi@gmail.com

۲ Associate professor, Department of History, Arak University. f.saboorifar@gmail.com

۳ Assistant Professor, Department of Political Science, Shahreza Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. shohrehjalalpoor@yahoo.com

Recive Date: 2022/01/10 Accept Date: 2022/06/11

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

مقدمه

در دوران معاصر عواملی چون حضور دولت‌های استعماری در شرق، ضعف تدریجی امپراتوری عثمانی و تشکیل دولت – ملت‌های متعدد در جهان اسلام، زمینه را برای ورود جریان‌های فکری جدید در میان مسلمانان فراهم کرد. آغاز این جریان‌ها را باید در اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی جست‌وجو کرد و تداوم آن را باید نزد اندیشمندانی چون شیخ محمد عبده دنبال کرد. علاوه بر تأثیرپذیری عبده از سید جمال‌الدین، ماترک فکری وی تنوع تفاسیر از آرای او را از سوی شاگردانش به همراه داشت. در این میان، دو جریان اساسی رشید رضا (سلفی‌گری نوین) و علی عبدالرازق (سکولاریسم دینی) مهم‌ترین آن به شمار می‌رفتند. تقابل دو اندیشهٔ اخیر به جامعه مصر محدود نماند و واکنش‌هایی را در خارج از آن نیز به دنبال داشت. از جمله عبدالرزاق سنهوری که ساکن فرانسه بود، با طرح نظریه «فقه الخلافه» کوشید راه میانه‌ای بین رشید رضا و علی عبدالرازق بیابد. این راه میانه عبارت بود از: «نگاه تمدنی به اسلام و خلافت». بر همین اساس، نگارندگان پژوهش حاضر درصدد بوده‌اند با این سؤال که سنهوری برای شرایط بحرانی جهان اسلام پساعثمانی چه نظریه‌ای را مطرح کرد، به واکاوی آرا و اندیشه‌های وی بپردازند.

پیشینهٔ پژوهش

در ایران دربارهٔ جایگاه سنهوری و آرای وی در جهان اسلام چنان‌که شایستهٔ اوست، پژوهش‌های قابل توجهی صورت نگرفته است. با وجود این، از مهم‌ترین تحقیقات دربارهٔ او می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. کتاب *عبدالرزاق سنهوری (شرح احوال و آثار)* نوشتهٔ سمیر یوسف دحروج.[۱] این کتاب شرح حال مفصلی از زندگی عبدالرزاق سنهوری و فراز و فرودهای حیات وی است که در پنج فصل تدوین شده و یک قسمت کلیات نیز با عنوان «محیط و عصر عبدالرزاق سنهوری» به آن اضافه شده که نویسنده در آن به اوضاع سیاسی، اجتماعی و دینی زمان آن اندیشمند پرداخته است. در دو فصل نخست کتاب،

---

۱ سمیر یوسف دحروج (۱۳۹۹)، *عبدالرزاق سنهوری (شرح احوال و آثار)*، ترجمهٔ علیرضا شریفی و هادی عزیزی، تهران: انتشارات غزال.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

زندگی فردی عبدالرزاق سنهوری مورد توجه قرار گرفته و در فصل سوم و چهارم به نقش وی در دستاوردهای حقوقی جهان عرب، به‌خصوص مصر توجه شده و در فصل پنجم نیز ارزیابی کلی از حیات علمی و آرای او صورت گرفته است. این کتاب به‌طور کلی یکی از ارزشمندترین آثاری است که درباره سنهوری نگارش یافته و به فارسی ترجمه شده است.

۲. مقاله «شرح احوال حقوقدان بزرگ عرب عبدالرزاق سنهوری»[۱] نوشتهٔ صباح زنگنه نمایندهٔ سابق ایران در سازمان کنفرانس اسلامی. این مقاله بسیار خلاصه در سه صفحه نوشته شده که در آن زندگینامهٔ کوتاهی از عبدالرزاق سنهوری و نقش وی در تدوین قانون کشورهای عربی از جمله مصر ارائه شده است. زنگنه این اندیشمند را در کنار عبدالقادر عوده از مؤثرترین حقوق‌دانان جهان عرب و شخصیت‌های برجستهٔ تأثیرگذار در این عرصه دانسته که هر دوی آنها مصری بودند. او معتقد است کمتر کسی در جهان عرب به وسعت دانش، ژرف‌اندیشی و تأثیربخشی عبدالرزاق سنهوری در زمینهٔ حقوق مدنی و همچنین حقوق سیاسی دست یافته است. نویسندهٔ این مقاله تأثیرات سنهوری را منحصر به جهان عرب ندانسته و معتقد است او توانسته بر کل جهان اسلام و حتی مراکز و محافل علمی و دانشگاهی غرب نیز تأثیر بگذارد. بنا به نظر وی، گویا سنهوری در ایران نیز در میان حقوق‌دانان و فقها شناخته بود.

۳. مقاله «نظریه جامعه ملل اسلامی در اندیشه‌های رشید رضا و احمد سنهوری».[۲] در این مقاله به بررسی نظریهٔ شکل‌گیری جامعهٔ ملل کشورهای اسلامی در اندیشه‌های رشید رضا و سنهوری پرداخته شده است.

۴. مقاله دیگر در این زمینه «مطالعهٔ تطبیقی نظریه خلافت راشدهٔ سنهوری با نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی(ره)»[۳] است.

۵. شبیه به مقاله فوق مقالهٔ «مطالعه تطبیقی مبنا و فرایند تعیین حاکم اسلامی در

---

۱ صباح زنگنه (تیر ۱۳۸۴)، «*شرح احوال حقوقدان بزرگ عرب عبدالرزاق سنهوری*»، *مجلهٔ وکالت*، ش۲۵ و ۲۶، صص۷۸-۸۹.

۲ حسن ناصر خاکی (زمستان و بهار ۱۳۹۲)، «نظریه جامعه ملل اسلامی در اندیشه‌های رشید رضا و احمد سنهوری»، *مجله تقریب*، ش۳۲ و ۳۳، صص۱۰۰-۱۱۹.

۳ سید ابوالقاسم نقیبی (تابستان ۱۳۹۱)، «مطالعهٔ تطبیقی نظریه خلافت راشده سنهوری با نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی(س)»، *مجله پژوهشنامه متین*، ش۵۵، صص ۸۵-۱۰۴.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

آرای امام خمینی و سنهوری»[1] است که در آن به بررسی تفاوت‌ها و تشابهات نظرات امام خمینی(ره) و عبدالرزاق سنهوری در زمینهٔ فرایند تعیین حاکم اسلامی پرداخته شده است.

گفتنی است تقریباً در همهٔ پژوهش‌های نام‌برده صرفاً به شرح حال، آثار و زندگی عبدالرزاق سنهوری پرداخته شده و یا فقط کلیاتی از حیات فردی و علمی او و تأثیر وی در تدوین علم حقوق نوین در میان مسلمانان مطمح نظر قرار گرفته است، اما جایگاه سنهوری در زمینهٔ تدوین مجدد اندیشه خلافت اسلامی در دوران معاصر، کمتر مورد توجه پژوهشگران بوده و به همین دلیل در این نوشتار سعی شده است به آن پرداخته شود.

تعریف مفاهیم

خلافت اسلامی: منظور از خلافت اسلامی نهادی سیاسی – مذهبی است که بعد از رحلت رسول‌الله(ص) شکل گرفت و خود را جانشین پیامبر(ص) می‌دانست. این نهاد گرچه نزد نظریه‌پردازان اسلامی از انتخاب الهی برخوردار نبود، اما پاسداری از احکام شریعت را از وظایف اصلی خود می‌دانست (نعیمیان، ۱۳۹۱: ۶۳).

سلفی و سلفی‌گری: براساس متون دینی مسلمانان، سلفی به کسی گفته می‌شود که پیرو بزرگان دینی گذشتهٔ خود باشد؛ بزرگانی که در امور دینی به آنها مراجعه می‌شود. از منظر جامعه‌شناسی، سلفی‌گری جریانی نوبنیادگراست که با تأکید بر توحید و برائت از شرک و کفر درصدد تنظیم تمامی اعتقادات، رفتار و کردار خود براساس فهمی محدود از قرآن و سنت است و خود را در قالب هیچ‌یک از مذاهب اسلامی نمی‌گنجاند (آزاده و بقالی، ۱۳۹۱: ۱۰).

سکولاریسم: برای سکولاریسم معانی مختلفی تعریف شده است. شاید گیتی‌گرایی، دنیاگرایی یا جداانگاری دین از سیاست رایج‌ترین تعاریف باشد؛ عقیده‌ای مبتنی بر جدایی نهادهای حکومتی و کسانی که بر مسند دولت می‌نشینند، از نهادها و مقام‌های دینی. ابتدا سکولاریسم معانی تند و ضدّ دینی داشت و هدف از آن تنظیم

---

۱ محمدجواد جاوید و یاسر احمدوند (تابستان ۱۳۹۴)، «مطالعه تطبیقی مبنا و فرایند تعیین حاکم اسلامی در آرای امام خمینی و سنهوری»، *مجله حکومت اسلامی*، ش۷۶، صص۳۱-۵۲.

امور زندگی بدون استعانت از ماوراءطبیعه بود که به‌تدریج معنای میانه‌روی نیز پیدا کرد که نسبت به نهادها و مناسک دینی رویکردی خنثی یافت (سراج‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

نص‌گرایی: مقصود از نص‌گرایی دیدگاهی است که دین‌داران را از ارزیابی عقلانی باورهای دینی برحذر می‌دارد و معتقد است که معارف دینی باید از متون دینی و منبع وحیانی گرفته شود و دست عقل و اندیشه به درک و تحلیل آموزه‌های دینی راه ندارد (شریعتمداری و توکلی محمدی، ۱۳۹۳: ۳۰).

فقه الخلافه: مجموعه اندیشه‌های سیاسی شکل گرفته حول محور جانشینی پیامبر(ص) را که شامل ویژگی‌های نهاد خلافت و شخص خلیفه می‌شود، نزد اهل سنت فقه الخلافه می‌خوانند (سنهوری، ۱۳۸۲: ۲۶۵/۱؛ همو، ۱۳۹۹: ۸۵). این تفکر گرچه پیشینه‌ای طولانی در تاریخ اسلام دارد و بعد از شکل‌گیری نهاد خلافت، نظریه‌پردازان اسلامی کم‌وبیش به آن پرداخته‌اند، اما بعد از سقوط خلافت عثمانی بود که دوباره مورد توجه قرار گرفت. گفتنی است منظور از فقه الخلافه در این نوشتار، همین نظریهٔ تجدید یافته در دوران معاصر است.

نگاهی به ادوار تاریخی اندیشهٔ سیاسی خلافت اسلامی

در بررسی اندیشهٔ سیاسی خلافت، با توجه به معیارهای تاریخی می‌توان آن را به سه دورهٔ متمایز تقسیم کرد. هر یک از این دوره‌ها مبانی و الگوی اندیشه‌پردازی خاصی دارند که تمایز گفتاری آنها را نشان می‌دهند.

الف. دوران نص‌گرایی صحابه

این دوره که با رحلت پیامبر بزرگ اسلام(ص) و شکل‌گیری خلافت مدینه آغاز شد، دورانی است که اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان با استناد به نصوص و سیره هدایت می‌شد. مهم‌ترین ویژگی این مرحله از تاریخ تفکر مسلمین، فقدان یک منظومه یا نظریهٔ سیاسی منسجم و نقش برجستهٔ صحابه در داوری نهایی منازعات و تصمیمات سیاسی است. در این دوره افکار عمومی تقریباً بر محور صحابه دور می‌زد و اظهار نظرها و مواضع آنان ملاک نهایی مشروعیت حاکمان بود. صحابه

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

پیامبر(ص) در این دوران احترام و جایگاه تعیین کننده‌ای در عرصهٔ سیاسی و زندگی عمومی مسلمین داشتند (سنهوری، ۱۳۸۸: ۳/ ۱۰۴-۱۰۵). درواقع، چنین جایگاهی مقبول خاص و عام و فرمانروا و فرمان‌بردار بود.

مناقشات سیاسی دوران خلفای راشدین موجبات تشدید شکاف‌های اجتماعی و افول تدریجی موقعیت صحابه در انظار و افکار مردم را به وجود آورد. جنگ صفین که در تاریخ‌نگاری اسلامی فتنهٔ اکبر نامیده شده (موسوی، ۱۴۱۸: ۱۰۳/۳)، پایان نقش سیاسی - اجتماعی صحابه و خاتمهٔ دوران اول حیات فکری - سیاسی مسلمانان را رقم زد. پرسش‌های برخاسته از این وضعیت، ناگزیر مقدمات نخستین نظریه‌سازی‌ها دربارهٔ نظام سیاسی اسلام را فراهم کرد.

ب. دوران ظهور فقه الخلافه

پس از پایان دورهٔ صحابه، تحولات سیاسی- فکری مهمی در دنیای اسلام صورت گرفت. از مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخی این دوره، تقدم حرکت‌های سیاسی بر نظام‌های فکری - مذهبی بود (سنهوری، ۱۳۸۴[الف]: ۶۳). همان‌گونه که در سطور پیشین اشاره شد، این نوع موضع‌گیری‌های سیاسی ابتدا در سقیفه و سپس در معرکهٔ صفین زاده و ظاهر شد (مشکور، ۱۳۶۲: ۴۰). به دنبال تحولات و اندیشه‌های برخاسته از صفین، جنبش‌های سیاسی در درون جامعهٔ اسلامی شکل گرفت و سپس فرقه‌ها و مذاهب فکری به منظور تثبیت و تحکیم همان سیاست‌ها تکوین و تدوین شدند. برخی از نویسندگان معاصر عرب ظهور این پدیده را به دو عامل اساسی ربط داده‌اند؛ یکی تجربه سیاسی و اجتماعی عرب جاهلی و دیگری تداخل دیانت و سیاست در اسلام (سنهوری، ۱۳۸۲: ۲۶-۲۹؛ العشماوی، ۱۹۹۶: ۲۷).

به‌تدریج برخی از این فرق و مذاهب در بلاد دیگر غلبه و گسترش یافتند و برخی از آنان در سراسر دنیای اسلام فراگیر شدند. هر یک از این فرق و مذاهب به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌بایست به لحاظ نظری موضع خود در قبال جانشینی پیامبر اسلام یا همان خلافت را معین و مشخص می‌کردند. این امر بستگی مستقیمی با هم‌گرایی یا واگرایی آنان نسبت به دستگاه خلافت داشت. از دل همین موضع‌گیری‌ها رفته‌رفته مبانی نظری خلافت نزد مسلمانان شکل گرفت که اهل سنت و جماعت اصطلاحاً بدان «فقه الخلافه» گفتند (سنهوری، ۱۳۸۴[الف]: ۴۳).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

این وضعیت تا پایان دولت عثمانی تداوم یافت. با توجه به تحولات عثمانی در جنگ جهانی اول که با چالش‌ها و انتقادهای مهمی مواجه شد، دیدگاه‌های جدیدتری در دنیای اسلام پیدا شد.

ج. دوران اندیشه‌های جدید

برخلاف فقه الخلافه قدیم که بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تأکید داشت (همان، ۳۶)، اندیشه‌های جدید خلافت اسلامی غالباً تمایلات دموکراتیک داشتند؛ بنابراین در گسست و تقابل با فقه الخلافه سنتی قابل درک می‌باشند. فقه الخلافه قدیم اهل سنت محصول دوره‌ای است که دولت‌های اسلامی در سلطنت ایرانی و دیوانسالاری آن مستحیل شدند و یا به عبارت دیگر، تحت تأثیر فراگیر آن نهادینه شدند. البته اندیشه‌های جدید اهل سنت، عموماً زاییدهٔ دورانی تاریخی‌ای است که جامعهٔ اسلامی در آستانهٔ تحول به دولت مدرن قرار داشت. این تحول که روند تدریجی آن مدت‌ها قبل در دولت عثمانی آغاز شده بود، با جنگ جهانی اول به اوج خود رسید. شکست و تجزیهٔ امپراتوری عثمانی موج بدبینی علیه خلافت و طبعاً فقه الخلافه سنتی را برانگیخت.

اندیشه‌های جدید حول خلافت اسلامی، برخلاف فقه الخلافه قدیم که مبنای اقتداری و واحدی پیدا کرده بود، در موقعیت تاریخی و فکری پیچیده‌ای قرار داشت. از سویی متأثر از موقعیت تمدنی غرب و افکار منبعث از آن بود و از طرف دیگر و به دلایلی، هنوز از میراث سیاسی خود کاملاً نگسسته بود و از میان نظریه‌های جدید و مبانی متضاد آنها، هنوز نتوانسته بودند مبنا و منهج واحدی برای تفکر سیاسی خود تدارک کنند (فیرحی، ۱۳۷۵: ۱۲۷).

اندیشه‌های سیاسی جدید مسلمانان و بررسی جایگاه سنهوری در آن

سرآغاز تحول اندیشه سیاسی در جهان اسلام را از تهاجم اروپا به سرزمین‌های اسلامی و به‌ویژه لشکرکشی ناپلئون به مصر در نظر می‌گیرند. از یک سو، مسلمانان چنین تهاجمی را با این نگاه کلی که «چگونه ممکن است کفر بر اسلام و کفار بر مسلمین پیروز شوند» تحلیل می‌کردند (فاخر، ۲۰۰۸: ۸۷) این مقطع، تحول در اندیشه سیاسی مسلمانان، نتیجهٔ عاملی بیرونی بود که آنها را به تفکر وا داشت. از

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

سوی دیگر، اگر در گذشته فرض اولیه این بود که اسلام و حکومت (خلافت/امامت) یکی است و تنها مصادیق و مفاهیم آن مورد اختلاف است، اکنون وجود خود این فرض نیز در ابهام فرو رفته بود (همان، ۹۰). همچنین با توجه به پیشرفت‌های غربیان که پیروزی اخیر فرانسویان محصول آن بود، نظریه‌پردازان جهان اسلام نخست بایستی به این سؤال اساسی پاسخ می‌دادند که «نسبت اسلام با پیشرفت در همهٔ حوزه‌های تمدنی، علمی، سیاست، اجتماع، اقتصاد و غیره چگونه است؟». سؤال اساسی که خود جریان‌ساز شد و امروزه ذیل عنوان «اسلامیسم»[۱] شناخته می‌شود. در جهان اسلام طیف‌های گسترده‌ای در این جریان نقش داشتند که عمدتاً نوع نگاهشان به مسئله، سیاسی بود. این جریان ریشهٔ مشکل را نه صرفاً مربوط به حکام مسلمان، بلکه منبعث از اوضاع جامعه و عموم امت اسلامی می‌دانست و از این منظر یک مشکل اجتماعی و محصول شرایطی بود که انسان مسلمان می‌توانست در سایهٔ تغییر شرایط خود، آن را دگرگون سازد.

گفتنی است در قرن نوزدهم میلادی این موضوع بیشتر به شکلی فردی بود و در قرن بیستم به صورت جنبش و حرکت‌های دینی در میان مسلمانان خود را نشان داد. در کنار این جریان که سعی داشت تفسیری مناسب شرایط روز از اسلام ارائه دهد و راهی را به سوی عظمت امت اسلامی جست‌وجو کند، جریان دیگری ظهور کرد که با تعریف سیاسی از اسلام از سوی دستهٔ نخست مخالف بود. این جریان دوم تعریفی که از اسلام ارائه می‌داد، به نحوی انحصاری کردن آن در چارچوب دینی و ارائهٔ اسلام به عنوان یک دین همانند مسیحیت بود. این نگاه عمدتاً در آرای علی عبدالرازق نمود یافت و پس از وی نزد افرادی چون خالد محمد خالد و طه حسین بسط داده شد (قادری، ۱۳۹۳: ۲۰۰).

به‌طور کلی از لحاظ تاریخی می‌توان ادوار مختلف اندیشهٔ سیاسی مسلمانان در عصر جدید را به چند دوره تقسیم کرد؛ الف. اصلاح؛ ب. گذار؛ ج. تقابل؛ د. تفاهم و سازش با روندهای دمکراتیک (همان، ۱۳۷-۱۴۴). دورهٔ اصلاح ناظر به عصری است که هنوز خلافت عثمانی پابرجا بود و متفکران مسلمان نظیر سید جمال‌الدین، عبده، کواکبی و دیگران بر اصلاح نظام سیاسی مسلمانان تأکید داشتند و به تبع آن،

---

۱ Islamism

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

دغدغهٔ آنها نیز متفاوت از متفکران متأخر مسلمان در ادوار بعد بود. دورهٔ دوم به دوره‌ای گفته می‌شود که در بحبوحهٔ الغای خلافت عثمانی، در میان متفکران اسلامی اصل وجود و وجوب خلافت شکل گرفت. متفکران این دوره از قبیل علی عبدالرازق، رشید رضا، سنهوری، ابوالکلام آزاد، اقبال و دیگران در این برهه نظریه‌پردازی کردند. دورهٔ سوم یعنی عصر تقابل که محدودهٔ زمانی دهه ۱۹۴۰م. تا انقلاب اسلامی ایران و اوایل دههٔ ۱۹۸۰م. را شامل می‌شود، به آرای سیاسی متفکرانی اختصاص دارد که اندیشهٔ سیاسی اسلام را دیالکتیکی و در قالب اسلام و غرب، اسلام و جاهلیت، مسلمان و کافر، دارالإسلام و دارالکفر بیان می‌کردند. حسن البنّا، مودودی، سید قطب، علی شریعتی، امام خمینی(ره) و دیگران جزو این گروه بودند. دورهٔ چهارم یعنی عصر تفاهم و سازش با روندهای دمکراتیک که محدودهٔ زمانی پس از انقلاب اسلامی ایران تا امروز را شامل می‌شود، به اندیشهٔ سیاسی متفکرانی اختصاص دارد که به تجدید نظر در آرای سیاسی دوره پیش نظر کرده و ضمن اعتلای مسلمانان، خواستار اعتدال و أخذ رویکردهای دمکراتیک در اندیشه سیاسی می‌باشند. کسانی چون حسن حنفی، توفیق الشاوی، محمد الغزالی، یوسف قرضاوی، نصر حامد ابوزید، جاوید احمد غامدی، با اندکی اغماض إسرار احمد و غیره از این طیف به شمار می‌روند (همان‌جا).

در این بین، سنهوری که از زمرهٔ متفکران دورهٔ گذار اندیشه سیاسی در اسلام بود، کوشید برای واکنش به محیط بحرانی که پس از الغای خلافت عثمانی بر اندیشهٔ سیاسی مسلمانان سایه افکنده بود، چاره‌اندیشی کند. عبدالرزاق أحمد السنهوری (۱۳۵۳-۱۴۳۳ق/ ۱۸۹۵-۱۹۷۱م) در شهر اسکندریه در مصر به دنیا آمد. سنهوری آموزش و تعلیم خود را به تشویق پدر از مکتب‌خانه آغاز کرد و با درگذشت او و توجهات مادرش رهسپار مدرسه شد. او در سال ۱۹۱۳م. گواهی دیپلم گرفت. وی در این دوره بسیار به مطالعهٔ کتب ادب و لغت تمایل داشت (عماره، ۲۰۰۹: ۱۷). سنهوری در سال ۱۹۱۷م. لیسانس خود را در رشته حقوق گرفت، سپس به سمت دادستان شهر منصوره منصوب شد. در انقلاب ۱۹۱۹م. علیه استعمار بریتانیا شرکت کرد و در نتیجه به شهر اسیوط تبعید شد. در سال ۱۹۲۰م. به تدریس در مدرسه قضایی شرعی پرداخت (همان، ۲۰-۲۳). سنهوری در سال ۱۹۲۱م. برای ادامهٔ تحصیل در رشته حقوق دانشگاه لیون، عازم فرانسه شد. در آنجا علاوه بر تحول علمی، تحول

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

فکری نیز پیدا کرد و بنا به گفتهٔ خودش ایمانش به تمدن اسلامی و ارتقای شریعت اسلامی و خلود امت اسلامی مضاعف شد و «نور شرقی» را بر «انوار غربی» مرجح دانست (سنهوری، ۱۹۳۲: ۲۶۴-۲۶۹). در این برهه، او تنها به نقد غرب اکتفا نکرد، بلکه متفکران مسلمان را نیز مورد نقد قرار داد. انتقاد او از منصور فهمی (۱۸۸۶-۱۹۵۹م) در تکیهٔ بیش از حدّ او بر روش‌شناسی مستشرقان، به‌ویژه در مباحث مربوط به همسران پیامبر اسلام (ص)، فهمی را به بازگشت از نظر خویش متقاعد کرد. او همچنین شیخ علی عبدالرازق را در اتخاذ رویهٔ سکولارش در تحلیل رابطهٔ دین و دولت در اسلام مورد نقد قرار داد. وی رساله دکترای خود را با عنوان «القیود التعاقدیة علی حریة العمل فی القضاء الانجلیزی» به پایان رسانید. حضور سنهوری در فرانسه با الغای خلافت عثمانی و جریان سکولاریسم مصری، به‌ویژه طرح آرای علی عبدالرازق همزمان شد. شرایط پیش‌آمده، از نگاه سنهوری نیاز به پاسخی علمی داشت. از این رو، اقدام به تحصیل در رشته علوم سیاسی کرد و رسالهٔ دکترای خود را با عنوان «فقه الخلافه و تطورها لتصبح عصبه امم شرقیه» به رشته تحریر درآورد (عماره، ۲۰۰۹: ۲۳-۲۹). کتاب اخیر مهم‌ترین اثر در زمینهٔ اندیشه سیاسی سنهوری به شمار می‌رود؛ زیرا در آثار بعدی عمدتاً خلاصهٔ این کتاب را ذکر کرده است؛ چنانکه در مقاله‌ای با عنوان «الدین و الدولة فی الإسلام» خلاصهٔ این کتاب را ارائه داده است. سنهوری پس از بازگشت از فرانسه در سال ۱۹۲۶م، به عنوان مدرس حقوق مدنی در دانشکده حقوق دانشگاه مصر، دانشگاه فؤاد اول (قاهره کنونی) به فعالیت پرداخت. در سال ۱۹۳۴م. به دلایل سیاسی، چون تشکیل جمعیت جوانان مصر، از ادامه کار او در دانشگاه ممانعت به عمل آمد.[1] سنهوری در سال بعد به دعوت دولت عراق رهسپار آن کشور شد و در آنجا دانشکده حقوق را تأسیس و مجلهٔ *القضاء* را منتشر کرد و همزمان طرح قانون مدنی عراق را ارائه داد (همان، ۳۷-۳۸). وی در سال ۱۹۳۷م. به مصر بازگشت و به سمت ریاست دانشکده حقوق منصوب شد و رئیس هیئت اعزامی به کنفرانس بین‌المللی حقوق تطبیقی در لاهه

---

۱ حزب جوانان را فتحی رضوان در سال ۱۹۳۲م. تأسیس کرد و سنهوری کتاب *الشرق و الإسلام* را برای او به رشتهٔ تحریر درآورد که خلاصه آن عبارت است از: اسلام همان شرق و شرق همان اسلام است (عماره، ۲۰۰۹: ۳۲). این حزب جوانان، جدای از جمعیت جوانان مصری است که سنهوری در سال ۱۹۳۴م. بنیان نهاده بود.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

گردید. همچنین وزارت دادگستری مصر طرح قانون مدنی جدید کشور را به سنهوری محول کرد (سنهوری، ۱۳۹۹: ۱۱). در همین سال، برای بار دوم به سبب مودت و نزدیکی‌اش به محمود فهمی نقراشی باشا، مجبور به ترک کرسی تدریس در دانشگاه گردید و با رو آوردن به قضاوت، به عنوان قاضی دادگاه مختلط در شهر منصوره مشغول به کار شد. در سال ۱۹۴۳م. برای تکمیل طرح قانون مدنی جدید عراق مجدداً راهی این کشور شد، ولی در اثر فشار دولت مصر مجبور به ترک عراق و سفر به دمشق گردید. در آنجا طرح قانون مدنی سوریه را پی‌ریزی کرد، ولی با فشار کشور مصر مجبور به مراجعت به مصر شد. سنهوری هنگام حضور در دمشق در سال ۱۹۴۴م، نقشهٔ اولیهٔ اتحاد عربی را پیش از قیام جامعه عرب ترسیم کرد و طرح «مؤسسهٔ پژوهش‌های عالی عربی» را پی افکند که اجرای آن تا سال ۱۹۵۲م. و در چارچوب جامعهٔ دولت‌های عرب به تعویق افتاد (سنهوری، ۱۳۸۴[الف]: ۸-۱۰). سنهوری از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۹م. به عنوان وزیر معارف عمومی در مصر به خدمت پرداخت و طی آن به تأسیس دانشگاه فاروق (اسکندریه کنونی) و دانشگاه محمدعلی‌پاشا مبادرت کرد (زنگنه، ۱۳۸۴: ۳۷). وی با انقلاب ۱۹۵۲م. همراهی کرد. در همان سال توسط سفیر امریکا به گرایش‌های کمونیستی متهم شد و علت آن طرفداری سنهوری از عدم به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای در جنگ احتمالی آینده عنوان شد که البته بی‌پایه بودن آن مشهود بود؛ زیرا سنهوری همواره کمونیسم را بلای ناسازگار خطاب می‌کرد (عبده، ۲۰۱۲: ۲۶).

سنهوری پس از استقلال لیبی به آن کشور دعوت شد و قانون مدنی لیبی را که در سال ۱۹۵۳م منتشر شد، تدوین کرد. پس از بازگشت به مصر و به دنبال برخوردهایی که میان وی و جمال عبدالناصر در سال ۱۹۵۴م. و پاک‌سازی حکومتی پیش آمد، از شورای دولتی استعفا داد و تا هنگام فوت از تمام کارها کناره گرفت (المطیعی، ۱۴۱۸ق: ۲۵۴-۲۶۰). این کناره‌گیری تا سال ۱۹۷۰م. اجباری و به دستور ناصر بود. سنهوری در این برههٔ انزوا چند کتاب مهم حقوقی را به رشتهٔ تحریر درآورد و مقدمات تدوین قانون اساسی و مجموعه‌های قانونی کشورهای مصر، لیبی، سودان، کویت و امارات متحدهٔ عربی را به انجام رساند. دولت مصر در خلال این مدت جز برای یک بار به او اجازهٔ خروج از مصر را نداد و آن هم به دعوت امیر کویت در سال ۱۹۶۰م. صورت گرفت و طی آن قانون اساسی کویت را تدوین و مقدمات

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

قانونی پیوستن این کشور به سازمان ملل را کامل کرد. سنهوری در تاریخ ۱۹۷۱/۰۷/۲۱م درگذشت (عماره، ۲۰۰۹: ۶۴-۷۳). از کسانی که نظریات وی را شرح و بسط دادند، توفیق الشاوی است. شاوی نظریهٔ خود دربارهٔ مفهوم سیاسی از اسلام را ذیل «فقه الشوری» نام‌گذاری کرده و آن را ادامهٔ «فقه الخلافه» سنهوری بیان کرده است (الشاوی، ۱۳۷۷: ۱۵۸). دربارهٔ اهمیت جایگاه علمی سنهوری باید گفت محمد عماره او را به سبب قانون‌گذاری‌اش، امام پنجم و در ردیف امامان چهارگانهٔ اهل سنت قرار داده است (عماره، ۲۰۰۹: ۶).

دین اسلام به عنوان روح وحدت‌بخش در شرق در نگاه سنهوری

به باور سنهوری، اسلام خاتم ادیان آسمانی و دارای بالاترین مبادی اخلاقی است، اما این تنها یک جنبهٔ اسلام است؛ زیرا اسلام یک تمدن نیز است و کسانی که به اصول آن ایمان آورده‌اند مسلمان‌اند، ولی کسانی که در بنای این تمدن، اعم از مسیحی و یهودی، سهم داشته‌اند، گرچه مسلمان نیستند، اما جزئی از تمدن اسلامی محسوب می‌شوند (سنهوری، ۱۳۹۹: ۲۵). بدین ترتیب، سنهوری چنین استدلال می‌کرد که اسلام یک نظام اجتماعی است که در پناه آن «شرقیان» توانسته‌اند قرون متمادی با یکدیگر زندگی کنند؛ به همین دلیل در اندیشهٔ او اسلام یعنی شرق و نهضت شرقی یا همان نهضت اسلامی. در نتیجه، اسلام یعنی نماد تمدن مشرق‌زمین (سنهوری، ۲۰۰۰: ۵۲-۵۴).

با تعریف اسلام به مثابه یک تمدن و فرهنگ (الحضارة و الثقافة)، سنهوری میان اسلام به مثابه عقیده و دین و اسلام به مثابه تمدن و فرهنگ و قانون تفاوت قائل بود؛ اسلام همچون عقیده و دین که اتباع اسلام را چون پیروان ادیان دیگر در شرق متمایز می‌کند؛ اسلام تمدنی و فرهنگی که تمامی ساکنان شرق را فارغ از دین، طایفه و قوم در یک چارچوب تمدنی لحاظ می‌کند که در آن مسلمان، مسیحی و یهودی زیر پرچم اسلام در یک دورهٔ طولانی با یکدیگر زندگی کرده‌اند (سنهوری، ۱۳۹۹: ۸۵).

آن‌گونه که برخی اندیشمندان نیز آن را تأیید کرده‌اند، در نگاه سنهوری مفهوم «اسلام تمدنی» و «شرق»، اسلام روح شرق است که در علوم و فنون و فلسفهٔ شرقی تجلی پیدا کرده است و در آن عقول شرقی، اعم از «اسلام به مثابه عقیده» یا عقاید شرقی دیگر، سهم داشته و همگی در ساختن اسلام همچون تمدن، فرهنگ و

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

اجتماعی منحصر به فرد ایفای نقش کرده‌اند (عبده، ۲۰۱۲: ۱۸). سنهوری این تطابق را به منظور روشنگری جوامع مسلمان مشرق‌زمین بارها در آثارش متذکر شده است (سنهوری، ۱۳۸۲: ۳۰-۳۴؛ همو، ۱۳۹۹: ۴۴). برای سنهوری خلافت یک نظام سیاسی بود که فلسفهٔ سیاسی اسلام مبدع آن محسوب می‌شود و شرق روزگاری متمادی تحت لوای آن زندگی کرده و مشروعیت خلافت از احکام اسلامی منتج شده است. این نظام سیاسی داعی وحدت اسلامی و وحدت مسلمین و وحدت شرقی است که ذیل تمدن اسلامی قابل حصول است (سنهوری، ۱۳۸۴[ب]: ۸۹) از نگاه سنهوری، رابطهٔ اسلام و شرق رابطه‌ای دوسویه است: «الشرق بالإسلام و الإسلام للشرق» (سنهوری، ۲۰۰۰: ۵۴). به باور او، به دلیل یکسانی مفهوم اسلام و شرق، اسلام به مصابه شریعت باید مصدر تشریع و قانونگذاری در شرق شود. لازمهٔ این امر تجدید شریعت اسلامی و قوانین آن است؛ به گونه‌ای که بُعد عقیدتی فقه اسلامی از بُعد قانونی آن جدا شود و «قانون اسلامی» توانایی تطبیق بر تمامی ساکنان بلاد اسلامی، مسلمان یا غیرمسلمان را دارا شود (عبده، ۲۰۱۲: ۲۱).

اسلام به مثابه تمدن، باید زمینهٔ وحدت را فراهم کند و وحدت اسلامی باید از میدان «خواسته‌های احساسی» و «خیالات شیرین» فراتر رود تا جایی که یک «فریضه» و «ضرورت» محسوب شود. بر همین اساس، از نگاه سنهوری حفظ وحدت بر هر مسلمانی واجب شرعی است؛ همان‌گونه که فراهم ساختن وسایل و تمهیدات آن نیز واجب است. این وجوب و ضرورت وحدت، از احکام شرعی و حقیقت و واقعیت تاریخی اسلام برمی‌آید. سنهوری تحقق این وحدت را در عصر حاضر ممکن و ضروری می‌دانست؛ همان‌گونه که در دو قرن اول هجری قمری در همهٔ ابعاد محقق شده بود (همان، ۲۳). سنهوری این وحدت را به عنوان «اسلامیت» وصف کرده است؛ زیرا پایه و اساس آن از اسلام است. به باور سنهوری، اسلام دینی جهانی است که به قومی خاص اختصاص ندارد و به زمان و مکان محدود نیست، بلکه برای تمامی ابنای بشر آمده تا قیود و بندهای انسان‌ها را بگسلد و جامعهٔ بشری حقیقی را که تمدن غربی معاصر از تأسیس آن ناتوان مانده، برپا کند. از این نگاه، اسلام از چارچوب عقیده فراتر می‌رود و تا آفاق تمدن و فرهنگ وسعت می‌یابد (سنهوری، ۱۹۳۲: ۴۸).

وحدت اسلامی مورد نظر سنهوری، ذیل نظام خلافت محقق خواهد شد؛ نظامی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

که جامع قدرت دینی و سیاسی در عالم اسلامی است. این امر از طریق مرحلهٔ علمی و سیاسی صورت خواهد گرفت (سنهوری، ۲۰۰۰: ۵۹).

مرحلهٔ علمی، یعنی جنبشی شرقی همه‌جانبه در تمامی عرصه‌های فرهنگی و علمی که افراد و جماعات به آن اقدام کنند؛ که مهم‌ترین وجه این مرحله، نهضت قانونی و جنبش تجدید فقه اسلامی است (سنهوری، ۱۳۸۲: ۳۶-۳۷). سنهوری معتقد بود فقه اسلامی بسیار وسیع‌تر از قانون مصطلح غربی است. قانون به معنی جدید آن شامل قوانین عام و قوانین خاص است، ولی با وجود این، فقه اسلامی قابل تحویل به هیچ‌یک از این فروعات نیست؛ زیرا احکامی چون عبادات، طهارت، برخی قواعد صحت و آداب سلوک و اخلاق، در فقه اسلامی جای دارد که خارج از قانون به معنی معروف در عصر حاضر است. به نظر سنهوری، احکام خلافت و نظام حکومت جزء «علم الفروع» است و به معنای امروزی جزء قانون عام و قانون اساسی محسوب می‌شود (سنهوری، ۱۳۸۸: ۱۲۱/۳-۱۲۳؛ الزنکی، ۲۰۰۱: ۸۱ -۸۴).

به باور سنهوری، مرحلهٔ سیاسی که تالی این مرحله خواهد بود، با ایجاد حزب سیاسی در هر دولت شرقی آغاز خواهد شد. این حزب باید دارای برنامه‌ای برای ایجاد جامعهٔ ملل شرقی و ضامن وحدت در میان آنها باشد. این هدف زمانی محقق خواهد شد که احزاب سیاسی وطنی در سرزمین‌های شرقی حاکم شوند و با استفاده از امکانات لازم مقدمات جامعهٔ اسلامی را فراهم کنند (عبده، ۲۰۱۲: ۲۶).

رابطهٔ دین و دولت از نگاه سنهوری

براساس آرای سنهوری، اسلام یعنی دین و دولت و حضرت رسول(ص) تنها برای تأسیس دین نیامده، بلکه برای بنای قواعد دولت که امور دنیا را شامل می‌شود، نیز مبعوث شده است. بر این اساس، پیامبر اسلام مؤسس حکومت اسلامی است و ولایت او بر هر کس که خاضع حکومتش باشد، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، جاری است. سنهوری میان دین اسلامی و دولت اسلامی تمایز قائل بود و آن را خصیصهٔ اسلام می‌دانست که به گونه‌ای خاص جامع بین این دو است. فایدهٔ این تمایز در مسائلی است که روح دین را از روح دولت جدا می‌کند (سنهوری، ۱۳۹۹: ۲۶-۲۷).

بنا بر نظر سنهوری، دین به رابطهٔ بین عبد و خالقش مربوط است و این امر مستلزم تغییر و تبدیل نیست؛ زیرا رابطهٔ بنده و پروردگار ثابت است و تطور را

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

شامل نمی‌شود؛ درحالی‌که مسائل دولتی مصلحت و تدبیر است و لذا احکام دربارهٔ آنها، اولاً تابع حکم عقل ماست و خداوند این موهبت تمایز میان حسن و قبح را به ما عطا کرده و احکام دنیوی تابع حکم عقل است و بر آن بنا می‌شود و سیرهٔ حضرت رسول(ص) گواه آن است؛ ثانیاً این‌گونه احکام همراه با زمان و مکان دگرگونی می‌یابد و آن تابع تطور اجتماعی است که با پیشرفت علم به‌تدریج آشکار می‌شود. این امر در ناسخ و منسوخ قرآن و تحریم تدریجی بعضی اشیا و اختلاف مذاهب فقهی و تفاوت در آرای ائمهٔ مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت خود را نشان می‌دهد (سنهوری، ۱۹۲۹: ۸-۹؛ عماره، ۲۰۰۹: ۱۲۹). از این رو، سنهوری با تبیین اندیشهٔ سیاسی خود، معتقد به دولتی قابل انعطاف در زمان‌های گوناگون و منطبق با شرایط متفاوت بوده است. او مبانی حکومت اسلامی را نه شریعت، بلکه عقل و تدبیر و اقتضای زمان می‌دانست (ایازی، ۱۳۸۰: ۸۱).

ساختار دولت اسلامی از نگاه سنهوری

مطابق با آرای سنهوری، نظام حکومت در اسلام خلافت است و آن «خلافت راشده، کامله، صحیحه» و «خلافت ناقصه و غیرراشده» را شامل می‌شود. سنهوری تعریف فقهای پیشین دربارهٔ خلافت را ذکر کرده و سپس به بیان مشخصات خلافت کامله یا همان راشده پرداخته است که سه ویژگی دارد: ۱. حکومت عام یا کلی است؛ یعنی بر تکامل میان شئون دین و دنیا مترتب است؛ ۲. حکومت خلافت ملزم به اجرای احکام شریعت اسلامی است؛ ۳. بنیان خلافت بر وحدت عالم اسلامی است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۸۰). از لحاظ وجوب حکومت اسلامی نیز سنهوری به دلایل عقلی و شرعی قائل است؛ زیرا منطقاً وجود حکومت عامه در هر شکلی واجب است و از لحاظ شرعی، نظام خلافتی که سه خصیصهٔ فوق را داشته باشد، محقق می‌شود و مشروعیت می‌یابد (همان، ۸۴-۸۵؛ نقیبی، ۱۳۹۱: ۸۵).

سنهوری معتقد بود با توجه به تاریخ اسلام، «خلافت کامله» تنها شامل چهار خلیفه ابوبکر، عمر، عثمان و علی(ع) است و پس از آن نظام خلافت در شکل «خلافت ناقصه» یا «غیر راشده» یا «غیر صحیحه» تداوم یافته است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۹۸). این نظام اخیر، نظامی موقتی است و امت اسلامی در نهایت ملزم به اعادهٔ خلافت صحیحه خواهد بود (همان، ۲۰۳). طبق نظر سنهوری، در دولت

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

اسلامی کسی که به صورت شرعی متولی امر خلافت است، رئیس قوهٔ مجریه و قضائیه محسوب می‌شود (سنهوری، ۱۳۸۴[الف]: ۲۴-۲۵).

از نگاه او، دو نوع ولایت وجود دارد؛ الف. ولایت عامه یا همان خلافت؛ ب. ولایت خاصه که از آن قضات و حکّام اقالیم و سایر أعوان حکومت می‌باشد (همان، ۴۷). دایرهٔ حکومت ولایت عامه، تمامی دارالإسلام را در برمی‌گیرد. مراد از دارالإسلام تمامی سرزمین‌هایی است که مسلمانان در آن حاکم‌اند و یک قدرت و دولت واحدی را طلب می‌کند. این دولت واحد مشخصه خلافت راشده است، ولی در خلافت ناقصه تعدد دولت‌ها را داشته‌ایم (سنهوری، ۱۳۸۸: ۱۵۸-۱۵۹). در نگاه سنهوری، لازمهٔ «خلافت صحیحه» وحدت خلافت یا وحدت دولت است. شروط کسی که زمام امور خلافت کامله را عهده‌دار می‌شود، عبارت است از: الف. مرد بودن؛ ب. آزاد بودن؛ ج. بالغ بودن؛ د. عاقل بودن؛ هـ مسلمان بودن (سنهوری، ۲۰۰۰: ۱۰۹-۱۱۰). همچنین شروطی که در خلیفه باید موجود باشد، عبارت است از: الف. شروط جسمی، یعنی سلامت حواس و سلامت اعضا؛ ب. شروط معنوی یا اخلاقی، یعنی عادل بودن. شروط دیگر عبارت است از: ۱. مجتهد بودن؛ ۲. داشتن حکمت برای ادارهٔ جامعه؛ ۳. داشتن شجاعت و شایستگی نظامی؛ ۴. قریشی باشد. این موارد همگی در یک نظام خلافت صحیحه متصور و محقق است (همان، ۱۱۱-۱۱۲). این خلافت یا حکومت اسلامی همچون سایر حکومت‌ها شامل سه قوای مقننه، مجریه و قضائیه است.

قوه مقننه: مراد از آن اجماع امت یعنی اتفاق مجتهدان در هر عصری بر حکمی شرعی است و این مجتهدان طبقهٔ نخبه یا روحانیون نیستند، بلکه هر مسلمانی که به درجهٔ اجتهاد برسد و گروهی از مسلمانان خواهند بود که نیابت امت اسلامی را دارند و به واسطهٔ علم منصوب شده‌اند و توانایی تشریع در حدود کتاب و سنت را دارند. پس حکومت مسلمین حکومت علماست و علما در امت وارثان انبیا می‌باشند (سنهوری، ۱۳۸۲: ۲۶۶-۲۶۸). در این حکومت، خلیفه دارای قدرت تشریع نیست و توانایی شراکت ندارد، ولی به او اجازه شرکت می‌دهند، نه به این اعتبار که چون خلیفه است، بلکه به این دلیل که چون سایر مجتهدان است، مجاز به شرکت خواهد بود (سنهوری، ۱۹۲۹: ۱۱).

قوه مجریه: قوه مجریه در اسلام حکومت می‌باشد و حکومت همان خلافت

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

است. تمایز این حکومت از سایر حکومت‌ها در چند مورد خواهد بود: ۱. خلیفه فقط حاکم مدنی نیست، بلکه رئیس دینی مسلمانان نیز است؛ با این تفاوت که حاکمیت او همچون پاپ نیست. ۲. خلیفه در کاربرد قوهٔ اجرایی خود، ضمن لحاظ کردن شرایط زمانی و مکانی، موظف به تطبیق اعمالش با شریعت است. ۳. حفظ وحدت عالم اسلامی از وظایف خلیفه است. باید یک خلیفه در رأس عالم اسلامی باشد و این خلافت کامله است، ولی چون شرایط اقتضاء چند خلیفه را نمود، آن تعدد یک ضرورت است و خلافت شکل‌گرفته ناقصه خواهد بود (همان، ۱۲-۱۳). از نهادهای تابع خلیفه وزارت است. منصب وزیر به شکل رسمی در دوره خلافت راشده وجود نداشته، ولی عملاً چنین شخصی وجود داشت؛ چنان‌که عمر حکم وزیر و مشاور ابوبکر را داشت. وزارت دو گونه است: وزارت تفویض؛ وزارت تنفیذ (سنهوری، ۲۰۰۰: ۱۷۵). عزل و نصب والیان اقالیم و امرای بلاد در حوزهٔ قوه مجریه است که خود دو قسم است: خاصه و عامه. ولایت عامه نیز خود دو نوع است: ولایت استکفاء و ولایت استیلا (همان، همان‌جا). ولایت خاصه ولایت بر سرزمین یا امارت خاصی برای حفظ امنیت و دفاع از آن است (همان‌جا). گفتنی است این بخش از نظریات سنهوری تکرار گفته‌های نظریه‌پردازان بزرگ اسلامی، مانند ماوردی و غزالی است و نکتهٔ جدیدی را شامل نمی‌شود.

ولایت قضات (قوه قضائیه): قوه قضائیه در دست خلیفه است و مستقل از قوهٔ مجریه نیست. وظایف قاضی حوزه‌های قضائی و شبه‌قضائی را شامل می‌شود. نوع اول شامل مسائل مدنی و جنایی و تنفیذ احکام قضایی و تعیین قاضیان دستیار است. نوع دوم قضاوت در حوزه‌های خانوادگی، ازدواج و اوقاف و اجرای وصایا و حجر (منع تصرف) اموال سفها می‌باشد (سنهوری، ۲۰۰۰: ۱۸۱؛ همو، ۱۹۲۹: ۱۳).

حدود ولایت خلیفه: از منظر سنهوری، حوزهٔ اختیار خلیفه با این موارد محدود می‌شود: ۱. قانون را پایمال نکند؛ ۲. حتی در محدودهٔ قانون (احکام شرعی) باید پیوسته مصالح امت را رعایت کند (سنهوری، ۱۳۸۲: ۲۶۵). مورد دوم به صراحت نشان از نگاه عرفی سنهوری به حکومت اسلامی و در نهایت مصلحت‌اندیشی دارد. او برای حفظ این ویژگی خلیفه سازوکاری را تعریف کرده که خلیفه ملزم به تابعیت از آن است: الف. وجوب شوری به منظور حفظ حق امت؛ ب. داشتن حق نظارت بر اعمال خلیفه (سنهوری، ۲۰۰۰: ۱۸۷). بر این اساس، خلیفه حاکم مستبد و

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

مطلقی نیست. از نظر سنهوری، خلیفه دارای قدرت تشریعی در میدان سیاسی و سلطهٔ روحی در حوزه دینی نیست و خروج از این اصل تجاوز از حد و ظلم است (همان، ۱۸۸). برای خلیفه تنها اختصاصات اجرایی و قضایی است و در این حوزه باید از هتک حقوق افراد ممانعت به عمل آورد (همان‌جا).

اسباب پایان ولایت خلیفه: ۱. مرگ حاکم؛ سنهوری در این بخش این سؤال را مطرح کرده که آیا از منظر شریعت اسلامی تحدید ایام ولایت حاکم نیز مشمول این بخش خواهد بود یا نه؟ در جواب او اشاره کرده است که نصب خلیفه تا پایان حیاتش است، ولی مانعی برای تحدید مدت ولایت وجود ندارد (سنهوری، ۱۳۹۹: ۱۳۸). او به خوبی می‌دانست که بسیاری از ویژگی‌های خواسته شده در نظریات سیاسی‌اش، توسط خلفا و حکام اجابت نخواهد شد؛ از این رو نمی‌خواست باب برکناری خلیفه در دوره حیاتش را ببندد. ۲. استعفا یا کنار کشیدن از زمامداری (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۰۷–۲۰۹). ۳. عزل به سبب نقص معنوی و زائل شدن صفت عدالت (فاسق شدن) یا اسلام (مرتد شدن) و نقص یا عیب عضوی یا حسی (فقدان یکی از حواس یا جوارح) و تحجیر یا سفاهت (فقدان آزادی تصرف) (همان، ۲۱۱). در مورد اخیر نیز سنهوری نتوانسته است نکات بیشتری را به نظریات سابق متفکران اسلامی بیفزاید.

اسباب پایان نظام خلافت کامله و طرح نظریهٔ حکومت یا خلافت ناقصه

اختلاف خلافت راشده با خلافت ناقصه در سه مورد است: الف. در نظام خلافت راشده ولایت براساس عهد و بیعت (نظام تعاقدی) محقق می‌شود؛ بیعتی که اجباری نیست، اما در خلافت ناقصه این بیعت به عنف و اجبار است. ب. در خلافت راشده صلاحیت‌های حاکم (شروط الأهلیه) کامل است؛ درحالی‌که در خلافت ناقصه به صلاحیت حاکمان به دیدهٔ اغماض می‌نگرند. ج. ویژگی‌ها و کارکردهای خلافت نیز در این دو متفاوت است و خود شامل سه عنصر اساسی می‌شود: ۱. کارکرد خلیفه یعنی قیام به اختصاصات سیاسی و دینی؛ ۲. التزام خلیفه بر تطبیق این اختصاصات با شریعت اسلامی؛ ۳. عام بودن ولایت خلافت بر دارالإسلام برای ضمانت وحدت عالم اسلامی (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۱۹–۲۲۰).

نفس بیعت نیز (همان‌طور که گذشت) در این دو متفاوت است. در نظام خلافت صحیحه، بیعت اختیاری و با آزادی کامل و بدون اکراه و اجبار است، اما در

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

خلافت ناقصه بیعت با عنف، اجبار و رشوه است. در خلافت صحیحه، بیعت تنها برای کسی است که شروط اهلیت در آن محرز باشد، ولی در خلافت قهر و غلبه بیعت تنها برای اعلان خضوع است؛ حتی اگر شروط در آن لحاظ نباشد (سنهوری، ۱۳۸۲: ۲۶۶-۲۶۷).

از نظر سنهوری، فقها میان خلافت کامله و ناقصه خلط کرده‌اند؛ به همین دلیل او به منظور شرح و بسط نظام خلافت ناقصه اشاره کرده است که: «اساس خلافت ناقصه از دو مبدأ سرچشمه می‌گیرد؛ نخست، ضرورت سیاسی که به‌ناچار آن را باید جائز دانست؛ و دوم، اضطرار شرعی تا از این طریق مانع از تعطیلی احکام شوند. لذا استمرار حکومت ناقصه تنها تا هنگام وجود اضطرار است و با زوال ضرورت آن، حکومت نیز پایان خواهد یافت و تحقق یک خلافت واحد در دارالإسلام صورت خواهد گرفت» (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۲۱-۲۲۲).

حاکم شدن خلافت ناقصه، از مجرای قوه قهریهٔ شخص یا گروه و عدم وجود شخصی که صلاحیت تصدی مقام خلافت را داشته باشد، صورت می‌گیرد (همان، ۲۲۵). نوع اول یا همان حکومت قهریه، حکومت فاسده است و عالم اسلامی تنها زمانی جواز تسلیم در برابر حکم او را دارد که از انجام عمل دیگری ناتوان باشد. انقلاب در برابر چنین نظامی به شرط مهیا بودن اسباب پیروزی و هدف اقامه خلافت صحیحه، لازم است (همان، ۲۲۶).

احکام خلافت ناقصه و اختصاصات خلیفه نیز از نگاه سنهوری عبارت است از: ۱. تعیین نائبان تفویضی؛ ۲. قیام به اختصاصات حکومت در شئون سیاسی و دینی؛ ۳. استخلاف؛ ۴. التزام به احکام شریعت (سنهوری، ۱۳۹۹: ۸۵-۸۶؛ همو، ۲۰۰۰: ۲۴۱-۲۴۴). او تقریباً همهٔ وظایف و اختیارات خلفای راشده را برای خلفای ناقصه نیز در نظر گرفته است.

در خلافت ناقصه، امت نیز وظایفی دارد که می‌بایست بدان عمل کند. سنهوری وظایف امت را بدین صورت دسته‌بندی کرده است: الف. اطاعت؛ این امر همان‌گونه که در مورد خلافت صحیحه حتمی و لازم است، در حکومت ناقصه اضطراری نیز بدین‌گونه است، اما در خلافت غلبه و عنف در محدوده شریعت واجب است. ب. مساعدت و همکاری. در این مورد میان خلافت اضطرار و غلبه تفاوت است. در نوع اول، همکاری بر امت واجب است و خروج بر ولایت آن تمرد و غیرشرعی است و

بر مسلمانان واجب است که حکومت را در فرو نشاندن متمرّدان یاری رسانند. البته در نوع دوم واجب نیست، بلکه اگر قیامی بر ضد حاکم غاصب صورت گرفت، تمامی مسلمانان باید قیام را همراهی کنند (همان، ۲۴۵-۲۴۶). تحلیل وی در این نوع رابطه بین امت و حکومت، برآمده از اندیشه‌های سیاسی جدید در دنیا بود. او معتقد بود مردم نباید با هر حکومتی همکاری کنند، بلکه در مقابل حکومت‌ها باید از مقبولیت مردمی نیز برخوردار باشند.

سنهوری همچنین به تحلیل اندیشهٔ پایان خلافت ناقصه پرداخته است. از نگاه وی، برای بررسی این مسئله باید میان حکومت غلبه و زور با حکومت اضطراریه تفاوت قائل شد (قافی، ۱۳۸۳: ۶۶). حکومت غلبه و زور (فاسده) به محض حاکمیت یافتن خلافت صحیحه پایان می‌یابد، اما پایان خلافت اضطراریه با زوال ضرورت و اقامه خلافت صحیحه واجب است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۴۹-۲۵۲). در مورد اتمام خلافت اخیر سه صورت احتمال می‌رود: ۱. حاکم اضطراری که شروط لازم برای ولایت در او نیست، ولی نظام عناصر اساسی حکومت صحیحه را داراست. در این صورت یا باید حاکم عزل شود و یا خلافت اضطراری به خلافت صحیحه تحویل شود. ۲. حاکم اضطراری که شروط لازم برای ولایت را داراست، ولی نظام از عناصر اساسی لازم برای خلافت صحیحه برخوردار نیست. در این حالت باید حکومت به خلافت صحیحه تبدیل شود. ۳. حاکم و نظام اضطراری از شروط لازم برای خلافت صحیحه برخوردار نیستند. در این صورت بر امت است که حاکم را عزل کنند و به عمر نظام اضطراری پایان دهند (سنهوری، ۱۳۸۸: ۹۸-۹۹).

مبانی مشروعیت دولت اسلامی از نگاه سنهوری

مطابق با آرای سنهوری، مبنای مشروعیت دولت اسلامی امت است و حاکمیت امت همان حاکمیت شریعت است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۶۸). بنا بر نظر وی، خداوند پس از رحلت رسول(ص) این مشروعیت را از طریق اجماع به شکلی الزام‌آور به امت واگذار کرد و لذا حاکمیت الهی و حق قانونگذاری پس از انقطاع وحی در دستان مجموع امت قرار دارد، نه در دستان هیئتی خاص، حاکمان و پادشاهان ظالم یا حتی خود خلیفه. از این رو، خلیفه یا حاکم اسلامی نمونهٔ یک حاکم ظل‌اللهی نیست،

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

بلکه این امت است که او را انتخاب می‌کند و دارای قدرت محدود در مسائل تنفیذی یا قضائی خارج از شریعت است (همان، ۶۹). با ارائهٔ این نظر، سنهوری زیرکانه می‌کوشید میان اندیشهٔ امت اسلامی (فقه الخلافه) و دموکراسی جدید، وفاق و اجماعی ایجاد کند. از یک سو، می‌خواست بقبولاند که بعد از رسول‌الله(ص) امر حکومت به دوش امت نهاده شد و از سوی دیگر، می‌خواست بر مشارکت مردم در انتخاب حاکم در دورهٔ جدید تأکید کند.

آرای سنهوری دربارهٔ تفکیک قوا در دولت اسلامی

از نگاه سنهوری، در یک دولت نوین قوای قانونگذاری، قضائی و اجرایی باید از هم مجزا باشند (سنهوری ۱۳۸۴[الف]: ۲۶)، ولی این تفکیک قوا باید با همکاری هر سه قوه همراه باشد (سنهوری، ۲۰۰۰: ۶۴). از منظر وی، در شریعت اسلامی میان دو قوهٔ قانونگذاری و مجریه جدایی کامل وجود دارد؛ زیرا قوهٔ قانونگذاری شریعت و برگرفته از آموزه‌های اسلامی است، اما قوهٔ مجریه در اختیار حاکم یا خلیفه قرار دارد. در مورد قوه قضائیه این امر جزو اختصاصات خلیفه است که تولیت آن را نیز برعهده داشته باشد. به هر صورت، خود خلیفه نیز نائب امت در حاکمیت بر قدرت تنفیذی و تعیین قضات است و معنی آن تفکیک کامل میان دو قوهٔ تنفیذیه (مجریه) و قضائیه نیست، بلکه هر دوی آنها چون به تطبیق احکام شرعی مبادرت می‌کنند، شریک‌اند (همان، ۶۵).

منابع قانونگذاری دولت اسلامی از نگاه سنهوری

طبق نظر سنهوری همچون بسیاری از اندیشمندان مسلمان، قوهٔ قانونگذاری هیئتی مستقل از نظام خلافت است. البته خلیفه حقی در قانونگذاری ندارد، اما آنچه دربارهٔ تشریع در نظام اسلامی و هیئت مذکور اظهار می‌دارد، این است که: از وجه نظری محض، قانونگذاری و تشریع امری الهی است که از دو منبع برای ما حاصل می‌شود؛ نخست، قرآن کریم و دیگری سنت نبوی، شامل اعمال و اقوال منقول از رسول‌الله(ص) (سنهوری، ۱۳۹۹: ۸۵-۸۶). همچون بسیاری از متفکران مسلمان، سنهوری نیز چنین می‌اندیشید که با رحلت حضرت رسول(ص)، منبعی پیوسته متجدد

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

برای ارشاد و هدایت امت باقی ماند که همان «إجماع» است کـه در مرتبـهٔ سـوم از مصادر تشریع اسلامی قرار دارد و این امر وظیفه کسانی است (أهل الإجتهاد) که بـه مرتبهٔ اجتهاد رسیده‌اند (سنهوری، ۲۰۰۰: ۶۵-۶۶). سنهوری اشاره کرده است که این قول بعضی را بر آن داشته تا حکومت اسلامی را حکومت علما خطـاب کننـد، ولـی واقعیت این است که وصول علما به مرتبـهٔ اجتهـاد، منـافی نقـش امـت در قیـام بـه قانونگذاری نیست. لذا اجماع امت صورت دیگـری از ارادهٔ خداونـد اسـت و چنـین حقی در اختیار جماعت مسلمان یا مجموع امت قرار دارد و خلیفه حق قانونگـذاری ندارد. وی منتقد دموکراسی غربی نیز بـوده و گفتـه اسـت شـکل دموکراسـی جدیـد هیچ‌گاه به پای آنچه اسلام معین کرده، نخواهد رسید (همان، ۶۷).

سنهوری اجماع را اساس نظام حکومـت اسـلامی و قانونگـذاری مـی‌دانسـت کـه تمامی احکام قانونی را در برمی‌گیرد. به باور او، مشروعیت اجماع نیـز از کتـاب و سنت است (سنهوری، ۱۳۸۸: ۱۰۵)؛ به همین منظور باید هیئتی برای اجمـاع تشـکیل شود که دارای وظایفی است؛ نخست تنظیم وسایل عملی برای اجماع، نظیر گفت‌وگو در مجلس شورا. دوم به کارگیری اجماع برای نظـام نیـابی (خلافـت) در حکومـت اسلامی. از این منظر نیز چند دسته مجتهـد وجـود دارد: رجـال فقـه و متخصـص در مسائل نظری فقهی؛ نخبگان و مردان عمل از متخصصان آشنا به ابعاد مختلف حیـات اجتماعی نظیر زراعت، صناعت، تجارت، مـال، سیاسـت، جنـگ و غیـره (سـنهوری، ۲۰۰۰: ۷۵-۷۶). سنهوری این طایفه را بنا به تفسیر خود «اهل الذکر» خطـاب مـی‌کرد. «اهل الذکر» را عامه مسلمین انتخاب می‌کنند؛ زیـرا مسـلمانان بـه اینکـه چـه کسی درایت شئون آنان را دارد و آگاه به حاجات و مصالح آنان است، داناترند. ایـن طریقی ممکن و مقبول ولی ثابت نیست؛ زیرا شاید پیشرفت نظم سیاسـی و اجتمـاعی طرق دیگری عرضه کند که أصلح از آن باشد (همان، ۷۶-۷۷).

بنا به نظر سنهوری، منبع چهارم در قانونگذاری اسلامی کـه تـالی اجمـاع اسـت، اجتهاد و همراه با آن قیاس، استحسان، مصالح مرسله و عرف است، اما با وجود ایـن، قرآن و سنت به منزلهٔ قانون اساسی‌اند و اجماع و اجتهاد نباید مخـالف آن دو اسـاس باشند (سنهوری، ۱۳۸۲: ۳۳). همچنین سنهوری اظهار می‌داشت که امت مالـک قـوهٔ قانونگذاری به طریق اجماع است و ولی امر یا خلیفه چنین قدرتی نـدارد (سـنهوری، ۱۹۲۹: ۱۱؛ همو، ۲۰۰۰: ۶۷-۶۸).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

آرای سنهوری دربارهٔ حقوق شهروندی (مسلمان و غیرمسلمان)

سنهوری واژهٔ امت را براساس کارکردی سیاسی تفسیر می‌کرد و می‌گفت: «هنگامی که اصطلاح امت (الجماعه/ Society) اسلامی را به کار می‌بریم، به معنی اشاره تنها به جماعت مسلمان نیست، بلکه مراد تمامی جماعاتی است که در ساخت این تمدن در تاریخ ما مشارکت داشتند و در آن تمامی طوایف دینی را که زندگی کرده و در کنار هم در زیر پرچم اسلام با هم کار کرده‌اند، شامل می‌شود» (سنهوری، ۱۳۹۹: ۲۵-۲۶). بر همین اساس، تقسیم شریعت اسلامی به بخش‌های عقیدتی و عبادی (احکام دینی)، احکام معاملات و نظام اقتصادی، جنایی و سیاسی (احکام دنیوی)، ظرفیت اسلام به عنوان یک قانون دولتی و قابل تطبیق بر تمامی ساکنان دولت اسلامی را با خود به همراه دارد (سنهوری، ۲۰۰۰: ۵۳). او حقوق شهروندی را ذیل حاکمیت خلافت به تصویر می‌کشید. از نگاه او، دایرهٔ ولایت عامه خلیفه یا حکومت اسلامی، همهٔ مسلمانان و غیرمسلمانان ساکن در این امپراتوری را در برمی‌گیرد. بر این مبنا ساکنان این ولایت شامل مسلمانان و غیرمسلمانان می‌شود. از منظر سنهوری، اساس نظام حکومت اسلامی دربارهٔ هر دو دسته بر میزان «عقد البیعه» قرار دارد (همان، ۱۵۸). در مورد دستهٔ نخست، ولایت خلیفه بر آنان ولایتی کامله است. ولایت خلیفه حق شخصی نیست، بلکه برای مصالح مسلمانان است و اصل بر آزادی هر مسلمانی قرار گرفته است. این آزادی هم شامل آزادی خود فرد مسلمان و هم آزادی شخص در کاربرد وسایل و اشیا و تصرف در آنها یا همان مالکیت است. ولایت خلیفه، حاکمیت روحی را شامل نمی‌شود و در محدودهٔ قانون عام و بعضی قوانین خاص، نظیر ازدواج و وصایت است (همان، ۱۵۵-۱۵۶).

گفتنی است در مورد دستهٔ دوم یا همان ساکنان غیرمسلمان در دارالإسلام، قوانین اسلامی بر شئونات دنیوی آنان تعلق می‌گیرد. غیرمسلمانان شامل دو گروه ذمیان و پناهندگان می‌شوند. بر ذمیان دادن جزیه، همچون پرداخت زکات برای مسلمانان، الزامی است. این مالیاتی برای حفظ امان و حمایت از آنان است. امان شامل حفظ آزادی دینی و برخورداری از حقوق عامه چون مسلمانان و همچنین احوال شخصیه و مختار بودن در انتخاب قاضی مسلمان یا از طایفه خویش، خواهد بود. بر ذمیان است که احکام نظام عام اسلامی را محترم دارند و دشمنان اسلام را معاونت نکنند. اخلال در یکی از این واجبات به منزلهٔ ساقط شدن حقوق آنان خواهد بود (سنهوری، ۱۳۸۴:

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

۱۸-۲۰). بدین ترتیب، برخلاف نظر اکثر قریب به اتفاق دیگر علما و فقهای مسلمان، سنهوری ذمیان را جزئی از امت اسلام می‌دانست؛ زیرا امت اسلامی وحدتی سیاسی است و در برگیرندهٔ تمامی کسانی می‌شود که به ولایت دولت اسلامی معترف می‌باشند. این دولت بر معیار عقیده نیست و این امر تسامح و سعهٔ صدر مسلمانان را با پیروان سایر ادیان آسمانی طلب می‌کند (سنهوری، ۲۰۰۰: ۱۵۶-۱۵۷).

گروه دوم از غیرمسلمانان پناهندگان می‌باشند که شامل کسانی از دارالحرب‌اند که خواهان امان و حمایت برای خود و املاک و اموالشان می‌باشند و امکان بقای آنان در سرزمین اسلامی برای چهار ماه بدون پرداخت جزیه وجود دارد، اما اگر بخواهند به مدت یک سال یا بیشتر بمانند، پرداخت مالیات جزیه بر آنان الزامی است (همان، ۱۵۸). این بخش از نظریات سیاسی سنهوری، تکرار نظریه‌های اندیشمندان مسلمان در دوره‌های قبل است و مشخص نیست طرح آنها با چه هدفی صورت گرفته است؛ شاید وی قصد داشته به بحث پناهندگی سیاسی که بیشتر مربوط به دوران جدید است، ورود کند.

از سوی دیگر، بنا به نظر سنهوری حوزهٔ نفوذ حکومت اسلامی هم در امور دینی و هم در عرصهٔ سیاسی است. در حوزهٔ دینی، قدرت اجرایی خلیفه بعضی از واجبات دینی چون زکات و حج را شامل می‌شود و آنچه در حوزه شخصی باشد، نظیر ایمان و نماز، خلیفه حق دخالت در آن را ندارد (همان، ۱۶۱). به هر حال، این اختصاصات دینی خلیفه به منزلهٔ حاکمیت روحی او بر مردم نیست؛ زیرا در اسلام حاکمیت روحی از سلطهٔ دینی جداست (همان، ۱۶۴). در مورد حوزهٔ نفوذ سیاسی نیز حکومت اسلامی موظف به اقامهٔ عدل در میان مردم، برقراری امنیت و دفاع از حدود و شئون اقتصادی افراد و تعیین والیان و عمال است (سنهوری، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۳).

جایگاه جهاد در اندیشهٔ سیاسی سنهوری

موضوع دیگری که سنهوری لازم می‌دانست در نظریه‌پردازی دربارهٔ دولت اسلامی به آن بپردازد، بحث جهاد و تبلیغ اسلام است؛ «جهاد تهاجمی» که فرض کفایه است و «جهاد دفاعی» که فرض عین است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۱۶۶). شرایط جهاد نیز عبارت است از: ۱. جهاد تهاجمی تنها برای یک هدف و آن هم حمایت از آزادی دعوت به اسلام مجاز است و اگر هدف استیلا و وسعت قلمرو باشد، غیرمشروع

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

است. ۲. این نوع جهاد اخیر واجب نیست، بلکه جائز است و جواز آن هم تنها هنگامی صادر می‌شود که پیروزی مسلمانان محرز باشد. ۳. حتی با وجود هر دو شرط گفته‌شده، این نوع جهاد فرض کفایی است. ۴. با وجود این حدود، برای خلیفه این امکان هست که صلح را بر حرب ترجیح دهد و اعلان جنگ نکند (همان، ۱۶۸). سنهوری معتقد بود در عصر حاضر تبلیغ اسلام به طریق جهاد تهاجمی جای خود را به طرق اقناع و ارتباطات تجاری و راه‌های مسالمت‌آمیز دیگر داده و نحوهٔ انتشار اسلام در افریقا و آسیا گواه این امر است (سنهوری، ۱۳۸۴[ب]: ۱۳۱-۱۳۲). به نظر می‌رسد او چندان به بحث جهاد به صورت سنتی آن نمی‌پرداخت و گویا معتقد بود در فضای سیاسی جاری در دنیا، شکل سنتی جهاد برای گسترش اسلام مناسب نیست.

اجرایی کردن فقه الخلافه

سنهوری پس از آنکه به تبیین دیدگاه سیاسی خود دربارهٔ خلافت و سازوکارهای آن - پرداخت، به چگونگی اجرای آن اشاره کرد. اساساً این بخش از اندیشهٔ سنهوری ناظر به این مسئله است که آیا فقه الخلافه قابلیت اجرا دارد یا خیر؟ برای نیل به این هدف، او سه دورهٔ تاریخی «گذشته»، «اکنون» و «آینده» را از هم تفکیک کرد. دورهٔ گذشته یا عصر خلافت که از ابتدای تشکیل دولت شهر مدینه آغاز شده و تا سال ۱۹۲۴م. و الغای نظام خلافت عثمانی ادامه یافته است. دورهٔ حاضر یا کنونی که محدوده ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶م. را شامل می‌شود و زمان نگارش *فقه الخلافه* است؛ و دورهٔ آینده که پس از پایان نگارش *فقه الخلافه* آغاز می‌شود. این دوره با تشکیل خلافت ناقصه، در قالب گروه‌های دینی و دولت‌های اسلامی آغاز می‌شود و سنهوری امیدوار بود اندیشه‌های سیاسی‌اش به منصه ظهور برسد (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۵۵-۲۵۶).

به باور سنهوری، لازمهٔ اجرای فقه الخلافه و تطبیق شریعت اسلام با قوانین متناسب با عصر جدید، تطور در فقه اسلامی در حوزهٔ قانونی و عملی است. مرحلهٔ عملی، مرحله سخت آن است. به منظور تحقق این امر باید میان بُعد دینی و بُعد دنیوی اسلام تفاوت قائل شد. همچنین در آنچه که به بُعد دنیوی مربوط است، باید میان اصول ثابت و قواعد یا احکام متغیر تمایز قائل شد. این مرحله خود مستلزم تلاش فردی و سپس تلاش جمعی است. در این مرحله علما موظف‌اند شریعت اسلامی را برای

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

ساکنان غیرمسلمان در سرزمین‌های اسلامی قابل انعطاف سازند و میان قواعدی که طبیعت دینی دارند، با قواعد قانونی در فقه اسلامی تمییز قائل شوند. نوع اول یعنی قواعد دینی که بر مسلمانان فرض است و نوع دوم قواعدی‌اند که باید در دایرهٔ قانون قرار گیرند و مسلمان و غیرمسلمان را شامل شوند (سنهوری، ۱۳۸۲: ۱۵۱-۱۵۲). مرحلهٔ قانونی بر مبنای طریق تدریجی است. علت آن نیز تنها خضوع مسلمانان نسبت به آن نیست، بلکه چون غیرمسلمانان را نیز شامل می‌شود، اقتضای تدریجی بودن دارد (سنهوری، ۲۰۰۰: ۳۵۰).

در نهایت باید گفت سنهوری مشخص نکرد که سازوکار این تحولات باید چگونه باشد. چنین به نظر می‌رسد که او از موضع برتر به قوانین و اجرای نظریهٔ فقه الخلافه نوین خود می‌نگریست و برای غیرمسلمانان لازم می‌دانست که شریعت به‌روز شده را به عنوان قانون بپذیرند و این خود سبب اختلاف در خلافت مورد نظر وی می‌شد؛ زیرا پذیرش قوانین و ولایت مسلمانان از سوی غیرمسلمانان، تا جایی است که خلافت اسلامی قدرت داشته باشد و زمانی که خلافت از قدرت سیاسی بهره‌ای نداشته باشد، به‌طور قطع غیرمسلمانان خود را نیازمند تبعیت از قوانین اسلامی نمی‌دانند.

نتیجه‌گیری

سنهوری را باید در زمرهٔ متفکران نوین جهان اسلام دانست که با شریعت اسلامی آشنا بودند و از علوم سیاسی و اندیشهٔ نوین غربی آگاهی داشتند. بررسی آثار او به خوبی نشان از شناخت وی از هر دو حوزه دارد. این امر امکان تطبیق فقه اسلامی به مثابه قانون را برای وی به عنوان دغدغهٔ اصلی‌اش در دهه‌های آغازین قرن بیستم فراهم ساخت.

جوانی سنهوری همزمان شد با پدیدهٔ اسلام‌گرایی متأثر از افکار رشید رضا و سکولاریسم متأثر از آرای علی عبدالرزاق در مصر که هر دو تأثیرات بسزایی در اندیشه و عملکرد وی داشتند. از آن پس سنهوری کوشید با تحول فکری که در وی روی داده بود، به تبیین اندیشه‌های سیاسی خود دربارهٔ تاریخ اسلام و مشرق‌زمین بپردازد و آیندهٔ مسلمانان و نحوهٔ ادارهٔ حکومتشان را از منظر خود ترسیم کند. بر همین اساس، نگارندگان پژوهش حاضر کوشیدند با نگاهی متن‌گرایانه زوایای آرای

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

سیاسی وی را با تمرکز بر آثار خود او واکاوی کنند. از بررسی‌های انجام شده چنین برمی‌آید که اولین فکر سنهوری ایجاد یک جامعهٔ اسلامی متحد بود. توضیح آنکه در ایامی که او برای تحصیل در فرانسه اقامت داشت، با انتشار کتابی در زمینهٔ سکولاریسم به قلم علی عبدالرازق مواجه شد که تفکر انتقادی سنهوری نسبت به مسائل را مضاعف ساخت که آن را در نقد عالمانه‌اش از اثر مزبور نشان داد؛ هرچند به سبب سکوت علی عبدالرازق در برابر اعتراضات و نگارش کتاب به زبان فرانسوی، اهمیت پاسخ سنهوری در دههٔ ۱۹۳۰م. چندان روشن نبود. اهمیت مسئله نزد سنهوری چنان بود که او در سال ۱۹۲۹م. مقاله‌ای با عنوان «الدین و الدولة» منتشر کرد که مخاطب وی سکولاریست‌های اسلامی و در رأس آنان علی عبدالرازق بود. از یک سو، اندیشهٔ او هم دارای زمینه‌های تاریخی بود و هم در برگیرندهٔ نظرات ابداعی برای پاسخ به محیط بحران و عصر گذار در جوامع غربی و رهنمود این اندیشه برای اجرایی شدن در جوامع اسلامی پساعثمانی.

سنهوری برای محیط بحرانی یا دورهٔ گذار اندیشه سیاسی در اسلام، تلاش کرد تعادلی بین نظریهٔ خلافت رشید رضا و نظریهٔ ضد خلافت علی عبدالرازق برقرار کند و برای تبیین دیدگاه خود «فقه الخلافه» را مطرح کرد. هدف او از این اندیشه، تبیین جایگاه نهاد خلافت به عنوان یک نظام سیاسی اسلامی–شرقی بود. او نه مانند رشید رضا کاملاً اسلامی به مسئله نگاه می‌کرد و نه همانند علی عبدالرازق تلاش داشت دیدگاهی سکولار را بر قالب نظریهٔ خلافت تحمیل کند. با بررسی‌های به عمل آمده چنین به نظر می‌رسد که برای سنهوری خلافت تنها یک نظام سیاسی محض نبود، بلکه تمدن و تاریخ مشرق‌زمین آن را پشتیبانی می‌کرد و همان‌گونه که جهان غرب نظریه‌های سیاسی مختلفی دربارهٔ حکومت ارائه داد، تمدن اسلامی نیز نظریهٔ سیاسی خلافت را متناسب با شرایط سیاسی – اجتماعی شرق عرضه کرده است و لازم نیست که شرق تابع نظریات سیاسی غرب شود، بلکه آنجا که نیاز به تطور و تغییر دارد، باید متناسب با شرایط روز عمل کند.

با وجود این، انتقاداتی به نظریهٔ وی وارد است. برای نمونه، گویا سنهوری در بیان آرای خود به دنبال آن بوده که افکار سیاسی متجدد غربی را با اصلاحاتی در نظریهٔ خلافت اسلامی اهل سنت آشتی دهد، اما نتوانست در این راه توفیق یابد و در این زمینه جمع قابل قبولی میان دو اندیشه برقرار کند؛ زیرا در تفکر خلافت اسلامی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

اولاً تفکیکی بین قوهٔ مجریه و قضائیه وجود ندارد؛ درحالی‌که در اندیشهٔ جدید سیاسی یکی از اصول مهم استقلال و عدم مداخلهٔ قوای سه‌گانه در وظایف و مسئولیت‌های یکدیگر ذکر شده تا هر یک بتوانند نقش خود را در ساختار سیاسی به درستی ایفا کنند. ثانیاً طبق نظر سنهوری، منبع قانونگذاری در خلافت اسلامی قرآن و سنت نبوی است که می‌تواند منوط یا معطل به تفسیر افراد باشد و همین مفسران مجتهد نیز عملاً منتخب امت نیستند. ثالثاً سنهوری در ارائهٔ آرای خود، نحوهٔ انتخاب متخصصان غیرروحانی (اهل الذکر) را مسکوت گذاشته است. رابعاً سنهوری در نظریهٔ خود هیچ سازوکار قانونی به منظور ممانعت از تبدیل خلافت به سلطنت استبدادی و مطلقه – چنان‌که در طول تاریخ اسلام اغلب رخ داده – ارائه نکرده است.

گفتنی است بعدها نظریهٔ فقه الخلافه سنهوری از سوی یکی از پیروانش به نام توفیق الشاوی با شرح و بسط و اصلاحاتی همراه شد. الشاوی به منظور تبیین جایگاه فقه الخلافه، نظریهٔ «فقه الشوری» را مطرح کرد و هدف از آن بیان دمکراتیک بودن اندیشهٔ خلافت سنهوری بود.

طرح این نظریه فقط در قالب یک رسالهٔ دکتری به زبان فرانسوی باقی ماند و تأثیر چندانی در عرصهٔ سیاسی مسلمانان آن زمان نداشت، بلکه حدود پنجاه سال بعد توسط داماد سنهوری به عربی ترجمه شد و آن درست زمانی بود که بحث دموکراسی‌خواهی در جهان اسلام، از جمله در مصر مطرح شده بود و توفیق الشاوی نیز برای اصلاح نظریهٔ فقه الخلافه، نظریهٔ فقه الشوری را ضمیمهٔ ترجمه کرد. در نهایت، چنین به نظر می‌رسد که پس از سقوط خلافت عثمانی و کم‌رنگ شدن اندیشهٔ علی عبدالرازق دربارهٔ دنیوی بودن خلافت و پاسخ‌گو نبودن اندیشهٔ سلفی‌گونهٔ رشید رضا به نیازهای سیاسی زمانه، سنهوری تمام همّ و غم خود را صرف تدوین قوانین نوین کشورهای اسلامی کرد و در این زمینه نقش بسزایی داشت.

منابع و مآخذ

– ایازی، محمدعلی (۱۳۸۰)، *فقه‌پژوهی قرآنی: درآمدی بر مبانی نظری آیات احکام*، قم: نشر مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق.

– آزاده، منصوره اعظم و هاوژین بقالی (تابستان ۱۳۹۱)، «تحلیل جامعه‌شناختی سلفی‌گری به مثابه یکی

از منابع هویت‌ساز در کردستان ایران»، *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، س ۶، ش ۲، صص۴-۲۹.
- الزنکی، نجم‌الدین قادر (شتاء ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م)، «عبدالرزاق السنهوری و مشروعه فی التقنین»، *إسلامیة المعرفة*، السنة السابعة، العدد السابع و العشرون، صص۶۳-۹۵.
- زنگنه، صباح (تابستان ۱۳۸۴)، «شرح احوال حقوقدان بزرگ عرب عبدالرزاق سنهوری»، *مجله وکالت*، ش۲۵ و ۲۶، صص۸۷-۸۹.
- سراج‌زاده، سید حسین (پاییز و زمستان ۱۳۷۹)، «مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی»، *مجله زبان و ادبیات فارسی*، ش ۳۰ و ۳۱، صص۹۹-۱۲۴.
- سنهوری، عبدالرزاق احمد (۲۰۰۰م)، *فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقیة*، ترجمهٔ د. نادیة السنهوری، مراجعة و تعلیقات و تقدیم د. توفیق الشاوی، [بی‌جا]: مؤسسة الرسالة ناشرون، منشورات الحلبی الحقوقیه، الطبعة الرابعة.
- ..... (۱۳۸۲)، *دوره حقوق تعهدات؛ منابع تعهد عقد (قواعد عمومی قراردادها)*، ترجمهٔ سید مهدی دادمرزی و محمدحسین دانش‌کیا، ج۱، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- ..... (۱۳۸۴[الف])، *دورهٔ حقوق تعهدات؛ منابع تعهد ضمان قهری (مسئولیت مدنی)*، ترجمهٔ سید مهدی دادمرزی و محمدحسین دانش‌کیا، ج۲، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- ..... (۱۳۸۴[ب])، *وکالت*، ترجمهٔ بهرام بهرامی، تهران: نشر نگاه بینه.
- ..... (۱۳۸۸)، *دوره حقوق تعهدات؛ اوصاف تعهد (شرط و اجل)*، ترجمهٔ سید مهدی دادمرزی و محمدحسین دانش‌کیا، ج۳، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- ..... (۱۳۹۹)، *عقد شرکت: ترجمه الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید*، ترجمهٔ محمدرضا شرافت‌پیما، [بی‌جا]: نشر میزان.
- ..... (۱۹۳۲/۱۰/۱۴)، «الإسلام و الشرق»، مقال نُشر بملحق *جریدة السیاسة الأسبوعیة*، قاهره.
- ..... (۱۹۲۹)، «الدین و الدولة فی الإسلام»، *مجلة المحاماة الشرعیة*، ش۱، صص۸-۱۵.
- الشاوی، توفیق محمد (۱۳۷۷)، «گفتگو با دکتر توفیق محمد الشاوی»، *مجله حکومت اسلامی*، ش۱۰، صص۱۵۶-۱۸۶.
- شریعتمداری، حمیدرضا و مرتضی توکلی محمدی (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی با بررسی دیدگاه شیخ طوسی و ابن‌ادریس»، *مجله پژوهشنامه کلام*، ش۱، صص۲۷-۴۸.
- عبده، محمود (۲۰۱۲)، «عصبة الأمم الشرقیة»، قراءة فی مشروع الوحدة الإسلامیة لدی العلامة السنهوری.
- العشماوی، محمد سعید (۱۹۹۶)، *الخلافة الإسلامیة قاهرة*، قاهره: مکتبة مدبولی الصغیر.
- عماره، محمد (۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م)، *الدکتور عبدالرزاق السنهوری؛ اسلامیة الدولة و المدنیة و القانون*، قاهره: دار الاسلام.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

- فاخر، جاسم (۲۰۰۸م)، «تطور الفکر السیاسی لدی الشیعة الاثنی عشریة فی عصر الغیبه»، رساله دکتری، دانشگاه عربیه دانمارک.
- فیرحی، داود (زمستان ۱۳۷۵)، «مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت»، *مجله حکومت اسلامی*، ش۲، صص۱۲۱-۱۵۰.
- قادری، عبدالواحد (۱۳۹۳)، «مطالعهٔ تطبیقی اندیشه حکومت اسلامی در سه حوزه مصر، ایران و پاکستان در قرن بیستم»، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
- قافی، حسین (پاییز ۱۳۸۳)، «ماهیت و میزان قرارداد الحاقی»، *مجله حقوق اسلامی*، ش۲، صص۶۱-۸۸.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۲)، *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم*، تهران: انتشارات اشراقی.
- المطیعی، لمعی (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، *موسوعة هذا الرّجل من مصر*، [بی‌جا]: دار الشروق، الطبعة الثانیة.
- موسوی، سید عباسعلی (۱۴۱۸)، *شرح نهج‌البلاغه*، ج۳، بیروت: نشر دار الرسول الاکرم(ص).
- نعیمیان، ذبیح‌الله (پاییز ۱۳۹۱)، «امکان یا امتناع تأمین مشروعیت در الگوی خلافت اسلامی»، *مجله حکومت اسلامی*، ش۶۵، صص ۶۱-۸۰.
- نقیبی، سید ابوالقاسم (تابستان ۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی نظریه خلافت راشده سنهوری با نظریه ولایت فقیه امام خمینی(س)»، *مجله پژوهشنامه متین*، ش۵۵، صص۸۵-۱۰۴.

List of sources with English Handwriting (Transliteration)

- Ayazi, M. (2001), *Quranic Jurisprudence Research: An Introduction to the Theoretical Foundations of Verses and Verdicts*, Qom, the Center for Islamic Studies and Research, Institute of Jurisprudence and Law.
- Azadeh, M.A. and H. Baqqali (2012), Sociological Analysis of Salafism as a Sources of identity in Iran's Kurdistan, *Iranian Journal of Social Studies*, Year 6, No. 2.
- Al-Zanki, N. Q. (2001), Abdul Razzaq Al-Sanhouri and His Project in Al-Taqnin, *The Islamic knowledge*, year 7, issue 29, pp. 95-63.
- Zanganeh, S. (2005) Biography of the Great Arab Persona Ficta Abdul Razzaq Sanhouri, *Journal of Advocacy*, Nos. 25 and 26, pp. 87-89.
- Serajzadeh, S.H. (2000), The Concept of Secularization in Emperical Research, *Journal of Persian Language and Literature*, No. 30 and 31, from pages 99-124.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]

[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

- Sanhouri, A. R. (2000), *The Jurisprudence of the Caliphate and its Evolution to Acquire the League of the Eastern Nations*, translated by D. Nadia Al-Sanhouri, References, Comments and Submission by D. Tawfiq Al-Shawi, Publisher's Institute
- --------- (2003), *Law on Obligations; The First Volume I, The Sources of Contract Commitment; (General Rules of Contracts)*, translated by Seyed Mehdi Dadmarzi and Mohammad Hossein Daneshkia, first edition, Qom University Press.
- --------- (2005), *Law on Obligations; Volume II, Sources of Coercive Guarantee Commitment; (Civil Liability)*, translated by Seyed Mehdi Dadmarzi and Mohammad Hossein Daneshkia, first edition, Qom University Press.
- --------- (2005), *Advocacy*, translated by Bahram Bahrami, first edition, Negah Bayaneh Publishing.
- --------- (2009), *Law on Obligations; Volume III, Descriptions of Commitment; (Condition and Deadline)*, translated by Seyed Mehdi Dadmarzi and Mohammad Hossein Daneshkia, first edition, Qom University Press.
- --------- (2020), *The Mediator in Explaining the New Civil Law*, translated by Mohammad Reza Sherafatipima, first edition, Mizan Publishing.
- --------- (1932), Islam and the East, Weekly Politics, Cairo.
- --------- (1929), Religion and the State in Islam, *Sharia Law Journal*, pp. 8-15.
- Al-Shawi, T.M. (1998), Conversation with Dr. Tawfiq Mohammad Al-Shawi, *Journal of Islamic State*, No. 10, pp. 156-186.
- Shariatmadari, H.R. and M. Tavakoli Mohammadi (2014), Rationalism and Textualism in Islamic Theology by Examining the Perspectives of Sheikh Tusi and Ibn Idris, *Journal of Theology Research*, No. 1, pp. 27-48.
- Abdo, M. (2012), *The League of Eastern Nations. Reading in the Islamic Unity Project of Al-Sanhouri*.
- El-Ashmawy, M.S. (1996), *The Islamic Caliphate*, Cairo, Madbouly Small Library, 1996.
- Amara, M. (2009), *Dr. Abdul Razzaq Al-Sanhouri: Islamic State, Civilization and Law*, Cairo, Dar Al-Islam, First Edition.
- Fakher, J. (2088), The development of political thought among the Twelver Shiites in the era of occultation, Doctoral dissertation, supervisor Aqeel Naseri, Arabiya University of Denmark.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-10-10]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4]
[DOI: 10.52547/pte.14.53.59]

- Feyrahi, D. (1996), Fundamentals of Sunni Political Thoughts, *Journal of Islamic State*, No. 2, pp. 121-150.
- Ghaderi, A. (1393), A Comparative Study of Islamic State Thought in Three Areas of Egypt, Iran and Pakistan in the Twentieth Century, Doctoral thesis, supervisor Seyed Hashem Aghajari, Tarbiat Modares University.
- Ghafi, H. (2004), The Nature and Extent of the Annex Contract, *Journal of Islamic Law*, No. 2, pp. 61-88.
- Mashkoor, M.J. (1983), *History of Shiite and Islamic Sects up to the Fourth Century*, Tehran, Eshraqi Publications.
- Al-Muti'I, L. (1997), *The Encyclopedia of This Man from Egypt*, Dar Al-Shorouq, second edition.
- Al-Musawi, S.A.A. (1997), *Explanation of Nahj al-Balaghah*, Beirut, Dar al-Rasool al-Akram Publishing.
- Naeemian, Z. (2012), The Possibility or Non-possibility of Securing Legitimacy in the Model of the Islamic Caliphate, *Journal of the Islamic State*, No. 65, pp. 61-80.
- Naghibi, S.A. (2012) A Comparative Study of Sanhouri's Theory of the Caliphate and Imam Khomeini's Theory of the Velayat-e-Faqih, *Matin Research Journal*, No. 55, pp. 85 - 104.