



[20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4](https://doi.org/10.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4)

بررسی اندیشه سیاسی عبدالرزاقد سنهروری

(با تأکید بر اندیشه خلافت اسلامی)

محمد حسن بیگی^۱

فرهاد صبوری فر^۲

شهره جلالپور^۳

چکیده: سال‌های اولیه قرن بیستم همزمان شد با زوال و الغای خلافت عثمانی و ایجاد بحران در اندیشه متغیران مسلمان. شرایط سیاسی - اجتماعی پیش‌آمده، نیازمند پاسخی شایسته از سوی متغیران مسلمان بود. دیدگاه سنهروری برای بروز رفت از این وضعیت، طرح نظریه «فقه الخلافة» بود که پاسخی به گسترش دیدگاه‌های سکولار جدایی دین از سیاست، نظری انديشه دنيوي بودن خلافت و نظریه علی عبدالرازق در اين باره بود.

نگارنده‌گان پژوهش حاضر کوشیده‌اند تا با رویکرد توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ دهند که نظریه فقه الخلافة سنهروری چه بود و درباره 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 نتیجه آن خلافت عثمانی از میان رفت و نگرش‌های افراطی و تفریطی درباره نظریه خلافت اسلامی در میان مسلمانان مطرح شد، سنهروری کوشید راهی میانه بیابد و اندیشه تمدنی اسلام را مطرح سازد.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، عبدالرزاقد سنهروری، 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

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[†]

Farhad Saborifard[†]

Shohreh Jalalpour[†]

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.

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

[†] Associate professor, Department of History, Arak University. f.saboorifar@gmail.com

[†] 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

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 عبدالرزاقد (سکولاریسم دینی) مهم‌ترین آن به شمار می‌رفتند. تقابل دو اندیشه‌ای خیر به جامعه مصر محدود نماند و واکنش‌هایی را در خارج از آن نیز به دنبال داشت. از جمله عبدالرزاقد سنهوری که ساکن فرانسه بود، با طرح نظریه «فقه الخلافة» کوشید راه میانه‌ای بین رشید رضا و علی عبدالرزاقد بیابد. این راه میانه عبارت بود از: «نگاه تمدنی به اسلام و خلافت». بر همین اساس، نگارندگان پژوهش حاضر در صدد بوده‌اند با این سؤال که سنهوری برای شرایط بحرانی جهان اسلام پساعتمانی چه نظریه‌ای را مطرح کرد، به واکاوی آرا و اندیشه‌های وی پردازنند.

پیشینه پژوهش

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

۱. کتاب عبدالرزاقد سنهوری (شرح احوال و آثار) نوشته سمیر یوسف دحروج.^۱ این کتاب شرح حال مفصلی از زندگی عبدالرزاقد سنهوری و فراز و فرودهای حیات وی است که در پنج فصل تدوین شده و یک قسمت کلیات نیز با عنوان «محیط و عصر عبدالرزاقد 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)، عبدالرزاقد سنهوری (شرح احوال و آثار)، ترجمه علیرضا شریفی و هادی عزیزی، تهران: انتشارات غزال.

- زندگی فردی عبدالرزاق سنهوری مورد توجه قرار گرفته و در فصل سوم و چهارم به نقش وی در دستاوردهای حقوقی جهان عرب، به خصوص مصر توجه شده و در فصل پنجم نیز ارزیابی کلی از حیات علمی و آرای او صورت گرفته است. این کتاب به طور 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 نوشتۀ صباح زنگنه نماینده سابق ایران در سازمان کنفرانس اسلامی. این مقاله بسیار خلاصه در سه صفحه نوشته شده که در آن زندگینامه 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 برجسته تأثیرگذار در این عرصه دانسته که هر دوی آنها مصری بودند. او معتقد است کمتر کسی در جهان عرب به وسعت دانش، ژرف‌اندیشه و تأثیربخشی عبدالرزاق سنهوری در زمینه حقوق مدنی و همچنین حقوق سیاسی دست یافته است. نویسنده این مقاله تأثیرات سنهوری را منحصر به جهان عرب ندانسته و معتقد است او توanstه 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 فقهاء شناخته بود.
۳. مقاله «نظریه جامعه ملل اسلامی در اندیشه‌های رشید رضا و احمد سنهوری»^۲. در این مقاله به بررسی نظریه شکل‌گیری جامعه ملل کشورهای اسلامی در اندیشه‌های رشید رضا و سنهوری پرداخته شده است.
۴. مقاله دیگر در این زمینه «مطالعه تطبیقی نظریه خلافت راشدۀ سنهوری با نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی(ره)»^۳ است.
۵. شبیه به مقاله فوق مقاله «مطالعه تطبیقی مبنای و فرایند تعیین حاکم اسلامی در

۱ صلاح زنگنه (تیر ۱۳۸۴)، «شرح احوال حقوق‌دان بزرگ عرب عبدالرزاق سنهوری»، مجلهٔ کالت، ش ۲۵ و ۲۶، ۷۸-۸۹.

۲ حسن ناصر خاکی (زمستان و بهار ۱۳۹۲)، «نظریه جامعه ملل اسلامی در اندیشه‌های رشید رضا و احمد سنهوری»، مجلهٔ تقریب، ش ۳۲ و ۳۳، ص ۱۰-۱۱۹.

۳ سید ابوالقاسم نقیبی (تاسیستان ۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی نظریه خلافت راشدۀ سنهوری با نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی(س)»، مجلهٔ پژوهشنامهٔ متین، ش ۵۵، ص ۸۵-۱۰۴.

آرای امام خمینی و سنهوری^۱ است که در آن به بررسی تفاوت‌ها و تشابهات نظرات امام خمینی(ره) و عبدالرزاقد سنهوری در زمینه فرایند تعیین حاکم اسلامی پرداخته شده است.

گفتنی است تقریباً در همه پژوهش‌های نامبرده صرفاً به شرح حال، آثار و زندگی عبدالرزاقد سنهوری پرداخته شده و یا فقط کلیاتی از حیات فردی و علمی او و تأثیر اوی در تدوین علم حقوق نوین در میان مسلمانان مطمح نظر قرار گرفته است، اما جایگاه سنهوری در زمینه 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.

تعريف مفاهیم

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

سلفی و سلفی گری: براساس متون دینی مسلمانان، سلفی به کسی گفته می‌شود که پیرو بزرگان دینی گذشته خود باشد؛ بزرگانی که در امور دینی به آنها مراجعه می‌شود. از منظر جامعه‌شناسی، سلفی گری جریانی نوبنیاد گراست که با تأکید بر توحید و برائت از شرک و کفر در صدد 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 گیتی گرایی، دنیاگرایی یا جدالگاری دین از سیاست رایج ترین تعاریف باشد؛ عقیده‌ای مبنی بر جدایی نهادهای حکومتی و کسانی که بر مسند دولت می‌نشینند، از نهادها و مقام‌های دینی. ابتدا سکولاریسم معانی تند و ضد 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، ش. ۷۶، صص ۳۱-۵۲.

امور زندگی بدون استعانت از مaura، طبیعه بود که به تدریج معنای میانه روی نیز پیدا کرد که نسبت به نهادها و مناسک دینی رویکردنی ختنی یافت (سراجزاده، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

نص‌گرایی: مقصود از نص‌گرایی دیدگاهی است که دین داران را از ارزیابی عقلانی باورهای دینی بر حذر 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 (شريعتمداری 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 (سنهری، ۱۳۸۲: ۲۶۵/۱؛ همو، ۱۳۹۹: ۸۵). این تفکر گرچه پیشینه‌ای طولانی در تاریخ اسلام دارد و بعد از شکل‌گیری نهاد خلافت، نظریه‌پردازان اسلامی کم و بیش 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 نظریه تجدید یافته در دوران معاصر است.

نگاهی به ادوار تاریخی اندیشه سیاسی خلافت اسلامی

در بررسی اندیشه 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 نظریه سیاسی منسجم و نقش برجسته 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 مشروعيت حاکمان بود. صحابه

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

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

ب. دوران ظهور فقه الخلافه

پس از پایان دوره 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 معركةٔ صفين زاده و ظاهر شد (مشکور، ۱۳۶۲: ۴۰). به دنبال تحولات و اندیشه‌های برخاسته از صفين، جنبش‌های سیاسی در درون جامعه اسلامی شکل گرفت و سپس فرقه‌ها و مذاهب فکری به منظور تشییت 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).

به تدریج 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 می‌باشد 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 رفتارهای مبانی نظری خلافت نزد مسلمانان شکل گرفت که اهل سنت و جماعت اصطلاحاً بدان «فقه الخلافه» گفته شد (سنهوری، ۱۳۸۴: [الف]: ۴۳).

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 گستاخ و تقابل با فقه الخلافه سنتی قابل در ک می‌باشد. 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 زایده دورانی تاریخی‌ای است که جامعه اسلامی در آستانه 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 تجزیه امپراتوری عثمانی موج بدینی 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 نگستته بود و از میان نظریه‌های جدید و مبانی متصاد آنها، هنوز توانسته 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 به ویژه 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، ۸۷: ۲۰۰۸) این مقطع، تحول در اندیشه سیاسی مسلمانان، نتیجه عاملی بیرونی بود که آنها را به تفکر وا داشت. از

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، نظریه پردازان جهان اسلام نخست بایستی به این سؤال اساسی پاسخ می‌دادند که «نسبت اسلام با پیشرفت در همه 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 ریشه 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 سایه 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 ظهر کرد که با تعریف سیاسی از اسلام از سوی دسته نخست مخالف بود. این جریان دوم تعریفی که از اسلام ارائه می‌داد، به نحوی انحصاری کردن آن در چارچوب دینی و ارائه 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).

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

^۱ Islamism

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

در این بین، سنهری که از زمرة متفکران دوره گذار اندیشه سیاسی در اسلام بود، کوشید برای واکنش به محیط بحرانی که پس از الغای خلافت عثمانی بر اندیشه سیاسی مسلمانان سایه افکنده بود، چاره‌اندیشی کند. عبدالرازق احمد السنهری (۱۳۵۳-۱۴۳۳ق/۱۸۹۵-۱۹۷۱م) در شهر اسکندریه در مصر به دنیا آمد. سنهری آموزش و تعلیم خود را به تشویق پدر از مکتب خانه 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 مطالعه کتب ادب و لغت تمایل داشت (عماره، ۲۰۰۹: ۱۷). سنهری 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). سنهری در سال ۱۹۲۱م. برای ادامه تحصیل در رشته حقوق دانشگاه لیون، عازم فرانسه شد. در آنجا علاوه بر تحول علمی، تحول

فکری نیز پیدا کرد و بنا به گفته خودش ایمانش به تمدن اسلامی و ارتقای شریعت اسلامی و خلود امت اسلامی مضاعف شد و «نور شرقی» را بر «انوار غربی» مرجح دانست (سنہوری، ۱۹۳۲: ۲۶۹-۲۶۴). در این برهه، او تنها به نقد غرب اکتفا نکرد، بلکه متفکران مسلمان را نیز مورد نقد قرار داد. انتقاد او از منصور فهمی (۱۸۸۶-۱۹۵۹) در تکیه بیش از حدّ او بر روش شناسی مستشرقان، به ویژه در مباحث مربوط به همسران پیامبر اسلام (ص)، فهمی را به بازگشت از نظر خویش متقدعه کرد. او همچنین شیخ علی عبدالرازق را در اتخاذ رویه سکولارش در تحلیل رابطهٔ دین و دولت در اسلام مورد نقد قرار داد. وی رساله دکترای خود را با عنوان «القيود التعاقدية على حرية العمل في القضاء الانجليزي» به پایان رسانید. حضور سنہوری در فرانسه با الغای خلافت عثمانی و جریان سکولاریسم مصری، به ویژه طرح آرای علی عبدالرازق همزمان شد. شرایط پیش‌آمده، از نگاه سنہوری نیاز به پاسخی علمی داشت. از این رو، اقدام به تحصیل در رشته علوم سیاسی کرد و رساله دکترای خود را با عنوان «فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة امم شرقیة» به رشته تحریر درآورد (عماره، ۲۰۰۹: ۲۳-۲۹). کتاب اخیر مهم ترین اثر در زمینه اندیشه سیاسی سنہوری به شمار می‌رود؛ زیرا در آثار بعدی عمدتاً خلاصه این کتاب را ذکر کرده است؛ چنانکه در مقاله‌ای با عنوان «الدين و الدولة في الإسلام» خلاصه این کتاب را ارائه داده است. سنہوری 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.^۱ سنہوری در سال بعد به دعوت دولت عراق رهسپار آن کشور شد و در آنجا دانشکده حقوق را تأسیس و مجلهٔ القضاة 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 سنہوری کتاب *الشرق والإسلام* را برای او به رشته 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 سنہوری در سال ۱۹۳۴م. بنیان نهاده بود.

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 نزدیکی اش به محمود فهمی نقاراشی 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 ۱۹۴۳ م. 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 ۱۹۴۴ م، نقشه اولیه اتحاد عربی را پیش از قیام جامعه عرب ترسیم کرد و طرح « مؤسسه پژوهش‌های عالی عرب » را پی‌افکند که اجرای آن تا سال ۱۹۵۲ م. و در چارچوب جامعه دولت‌های عرب به تعویق افتاد (سنهوری، ۱۳۸۴ [الف]: ۱۰-۸).

سنهوری از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۹ م. به عنوان وزیر معارف عمومی در مصر به خدمت پرداخت و طی آن به تأسیس دانشگاه فاروق (اسکندریه کنونی) و دانشگاه محمدعلی پاشا مبادرت کرد (زنگنه، ۱۳۸۴: ۳۷). وی با انقلاب ۱۹۵۲ م. 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 ۱۹۵۳ م منتشر شد، تدوین کرد. پس از بازگشت به مصر و به دنبال برخوردهایی که میان وی و جمال عبدالناصر در سال ۱۹۵۴ م. و پاکسازی حکومتی پیش آمد، از شورای دولتی استعفا داد و تا هنگام فوت از تمام کارها کناره گرفت (المطیعی، ۱۴۱۸-۲۵۴). این کناره‌گیری تا سال ۱۹۷۰ م. اجباری و به دستور ناصر بود. سنهوری در این برهه انزوا چند کتاب مهم حقوقی را به رشتۀ تحریر درآورد و مقدمات تدوین قانون اساسی و مجموعه‌های قانونی کشورهای مصر، لیبی، سودان، کویت و امارات متحده عربی را به انجام رساند. دولت مصر در خلال این مدت جز برای یک بار به او اجازه خروج از مصر را نداد و آن هم به دعوت امیر کویت در سال ۱۹۶۰ م. صورت گرفت و طی آن قانون اساسی کویت را تدوین و مقدمات

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

دین اسلام به عنوان روح وحدت‌بخش در شرق در نگاه سنهری

به باور سنهری، اسلام خاتم ادیان آسمانی و دارای بالاترین مبادی اخلاقی است، اما این تنها یک جنبه 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 (سنهری، ۱۳۹۹: ۲۵). بدین ترتیب، سنهری چنین استدلال می‌کرد که اسلام یک نظام اجتماعی است که در پناه آن «شرقیان» توanstه‌اند قرون متمادی با یکدیگر زندگی کنند؛ به همین دلیل در اندیشه او اسلام یعنی شرق و نهضت شرقی یا همان نهضت اسلامی. در نتیجه، اسلام یعنی نماد تمدن مشرق‌زمین (سنهری، ۲۰۰۰: ۵۲-۵۴).

با تعریف اسلام به مثابه یک تمدن و فرهنگ (الحضارة و الثقافة)، سنهری 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 دوره طولانی با یکدیگر زندگی کرده‌اند (سنهری، ۱۳۹۹: ۸۵).

آن‌گونه که برخی اندیشمندان نیز آن را تأیید کرده‌اند، در نگاه سنهری مفهوم «اسلام تمدنی» و «شرق»، اسلام روح شرق است که در علوم و فنون و فلسفه 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

اجتماعی منحصر به فرد ایقای نقش کرده‌اند (عبده، ۲۰۱۲: ۱۸). سنهوری این تطابق را به منظور روش‌نگری جوامع مسلمان مشرق زمین بارها در آثارش متذکر شده است (سنهوری، ۱۳۸۲: ۳۰-۳۴؛ همو، ۱۳۹۹: ۴۴). برای سنهوری خلافت یک نظام سیاسی بود که فلسفه سیاسی اسلام مبدع آن محسوب می‌شود و شرق روزگاری متمادی تحت لوای آن زندگی کرده و مشروعيت 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، رابطه اسلام و شرق رابطه‌ای دوسویه است: «الشرق بالإسلام والإسلام للشرق» (سنهوری، ۵۴: ۲۰۰۰). به باور او، به دلیل یکسانی مفهوم اسلام و شرق، اسلام به مصابه شریعت باید مصدر تشریع و قانونگذاری در شرق شود. لازمه این امر تجدید شریعت اسلامی و قوانین آن است؛ به گونه‌ای که بعد عقیدتی فقه اسلامی از بعد 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 زمینه 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 بر می‌آید. سنهوری تحقق این وحدت را در عصر حاضر ممکن و ضروری می‌دانست؛ همان‌گونه که در دو قرن اول هجری قمری در همه ابعاد محقق شده بود (همان، ۲۲). 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 ابنيان بشر آمده تا قیود و بندهای انسان‌ها را بگسلد و جامعه بشری حقیقی را که تمدن غربی معاصر از تأسیس آن ناتوان مانده، بربپا کند. از این نگاه، اسلام از چارچوب عقیده فراتر می‌رود و تا آفاق تمدن و فرهنگ وسعت می‌یابد (سنهوری، ۱۹۳۲: ۴۸).

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

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

مرحله علمی، یعنی جنبشی شرقی همه جانبه در تمامی عرصه های فرهنگی و علمی که افراد و جماعات به آن اقدام کنند؛ که مهم ترین وجه این مرحله، نهضت قانونی و جنبش تجدید فقه اسلامی است (سنهری، ۱۳۸۲: ۳۶-۳۷). سنهری معتقد بود فقه اسلامی بسیار وسیع تر از قانون مصطلح غربی است. قانون به معنی جدید آن شامل قوانین عام و قوانین خاص است، ولی با وجود این، فقه اسلامی قابل تحويل به هیچ یک 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 سنهری، احکام خلافت و نظام حکومت جزو «علم الفروع» است و به معنای امروزی جزو قانون عام و قانون اساسی محسوب می شود (سنهری، ۱۳۸۸: ۱۲۱/۳-۱۲۳؛ الزنکی، ۲۰۰۱: ۸۱-۸۴).

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

رابطه دین و دولت از نگاه سنهری

براساس آرای سنهری، اسلام یعنی دین و دولت و حضرت رسول(ص) تنها برای تأسیس دین نیامده، بلکه برای بنای قواعد دولت که امور دنیا را شامل می شود، 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. سنهری میان دین اسلامی و دولت اسلامی تمایز قائل بود و آن را خصیصه اسلام می دانست که به گونه ای خاص جامع بین این دو است. فایده این تمایز در مسائلی است که روح دین را از روح دولت جدا می کند (سنهری، ۱۳۹۹: ۲۶-۲۷).

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

شامل نمی‌شود؛ در حالی که مسائل دولتی مصلحت و تدبیر است و لذا احکام درباره آنها، اولاً تابع حکم عقل ماست و خداوند این موهبت تمایز میان حسن و قبیح 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 این گونه احکام همراه با زمان و مکان دگر گونی می‌باید و آن تابع تطور اجتماعی است که با پیشرفت علم به تدریج آشکار می‌شود. این امر در ناسخ و منسوخ قرآن و تحريم تدریجی بعضی اشیا و اختلاف مذاهب فقهی و تفاوت در آرای ائمهٔ مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت خود را نشان می‌دهد (سنهروری، ۱۹۲۹: ۸۰۰-۹۱). از این رو، سنهروری 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 سنهروری

مطابق با آرای سنهروری، نظام حکومت در اسلام خلافت است و آن «خلافت راشده، کامله، صحیحه» و «خلافت ناقصه و غیرراشد» را شامل می‌شود. سنهروری 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 شؤون دین و دنیا مترتب است؛ ۲. حکومت خلافت ملزم به اجرای احکام شریعت اسلامی است؛ ۳. بنیان خلافت بر وحدت عالم اسلامی است (سنهروری، ۱۳۹۱: ۸۰-۲۰۰). از لحاظ وجوب حکومت اسلامی نیز سنهروری 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 خصیصه فوق را داشته باشد، محقق می‌شود و مشروعيت می‌باید (همان، ۸۴-۸۵؛ نقیبی، ۱۳۹۱: ۸۵).

سنهروری 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 (سنهروری، ۱۴۰۰: ۹۸). این نظام اخیر، نظامی موقتی است و امت اسلامی در نهایت ملزم به اعادهٔ خلافت صحیحهٔ خواهد بود (همان، ۲۰۳). طبق نظر سنهروری، در دولت

اسلامی کسی که به صورت شرعی متولی امر خلافت است، رئیس قوه مجریه و قضائیه محسوب می شود (سنهروری، 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 حکام اقالیم و سایر اعوان حکومت می باشد (همان، ۴۷). دایرة حکومت ولایت عامه، تمامی دارالاسلام را در بر می گیرد. مراد از دارالاسلام تمامی سرزمین هایی است که مسلمانان در آن حاکم‌اند و یک قدرت و دولت واحدی را طلب می کنند. این دولت واحد مشخصه خلافت را شده است، ولی در خلافت ناقصه تعدد دولت‌ها را داشته ایم (سنهروری، ۱۳۸۸: ۱۵۸-۱۵۹). در نگاه سنهروری، لازمه «خلافت صحیحه» وحدت خلافت یا وحدت دولت است. شروط کسی که زمام امور خلافت کامله را عهدهدار می شود، عبارت است از: الف. مرد بودن؛ ب. آزاد بودن؛ ج. بالغ بودن؛ د. عاقل بودن؛ ه. مسلمان بودن (سنهروری، ۲۰۰۰: ۱۰۹-۱۱۰). همچنین شروطی که در خلیفه باید موجود باشد، عبارت است از: الف. شروط جسمی، یعنی سلامت حواس و سلامت اعضاء؛ ب. شروط معنوی یا اخلاقی، یعنی عادل بودن. شروط دیگر عبارت است از: ۱. مجتهد بودن؛ ۲. داشتن حکمت برای اداره جامعه؛ ۳. داشتن شجاعت و شایستگی نظامی؛ ۴. فریشی 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 مقنه، مجریه و قضائیه است.

قوه مقنه: 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 اجتهداد 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 علماء در امت وارثان انبیا می باشند (سنهروری، ۱۳۸۲: ۲۶۶-۲۶۸). در این حکومت، خلیفه دارای قدرت تشریع نیست و توانایی شراکت ندارد، ولی به او اجازه شرکت می دهدند، نه به این اعتبار که چون خلیفه است، بلکه به این دلیل که چون سایر مجتهدان است، مجاز به شرکت خواهد بود (سنهروری، ۱۹۲۹: ۱۱).

قوه مجریه: قوه مجریه در اسلام حکومت می باشد و حکومت همان خلافت

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 اقتضاه 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 را شده وجود نداشت، ولی عملاً چنین شخصی وجود داشت؛ چنان‌که عمر حکم وزیر و مشاور ابوبکر را داشت. وزارت دو گونه است: وزارت تقویض؛ وزارت تنفیذ (سنہوری، ۱۷۵: ۲۰۰۰). عزل و نصب والیان اقالیم و امرای بلاد در حوزهٔ قوهٔ 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 سنہوری تکرار گفته‌های نظریه پردازان بزرگ اسلامی، مانند ماوردي 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 شبہ‌قضائی را شامل می‌شود. نوع اول شامل مسائل مدنی و جنایی و تنفیذ احکام قضائی و تعیین قاضیان دستیار است. نوع دوم قضات در حوزه‌های خانوادگی، ازدواج و اوقاف و اجرای وصایا و حجر (منع تصرف) اموال سفها می‌باشد (سنہوری، ۱۹۲۹: ۲۰۰۰؛ همو، ۱۸۱: ۱۳).

حدود ولایت خلیفه: از منظر سنہوری، 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 (سنہوری، ۱۳۸۲: ۲۶۵). مورد دوم به صراحت نشان از نگاه عرفی سنہوری 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 (سنہوری، ۱۸۷: ۲۰۰۰). بر این اساس، خلیفه حاکم مستبد و

مطلقی نیست. از نظر سنهروری، خلیفه دارای قدرت تشریعی در میدان سیاسی و سلطهٔ روحی در حوزهٔ 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 هنگ حقوق افراد ممانعت به عمل آورد (همان‌جا).

اسباب پایان ولایت خلیفه: ۱. مرگ حاکم؛ سنهروری 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 مانع برای تحدید مدت ولایت وجود ندارد (سنهروری، 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 برکاری خلیفه در دورهٔ حیاتش را بیندد. ۲. استغفار یا کنار کشیدن از زمامداری (سنهروری، 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 سنهروری 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 را شده با خلافت ناقصه در سه مورد است: الف. در نظام خلافت را شده ولایت براساس عهد و بیعت (نظام تعاقدي) محقق می‌شود؛ بیعتی که احباری نیست، اما در خلافت ناقصه این بیعت به عنف و اجبار است. ب. در خلافت را شده صلاحیت‌های حاکم (شروط الأهلیه) کامل است؛ در حالی که در خلافت ناقصه به صلاحیت حاکمان به دیده اعماض 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 دارالاسلام برای ضمانت وحدت عالم اسلامی (سنهروری، 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

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 (سنهری، ۱۳۸۲: ۲۶۶-۲۶۷).

از نظر سنهری، فقهای 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 سرچشمۀ می‌گیرد؛ نخست، ضرورت سیاسی که بهناچار آن را باید جائز دانست؛ و دوم، اضطرار شرعی تا 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 دارالاسلام صورت خواهد گرفت» (سنهری، ۲۰۰۰: ۲۲۱-۲۲۲).

حاکم شدن خلافت ناقصه، از مجرای قوه قهریه 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 فاسد 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 سنهری عبارت است از:
 ۱. تعیین نایبان تفویضی؛ ۲. قیام به اختصاصات حکومت در شئون سیاسی و دینی؛ ۳. استخلاف؛ ۴. التزام به احکام شریعت (سنهری، ۱۳۹۹: ۸۵-۸۶؛ همو، ۲۰۰۰: ۲۴۱-۲۴۴). او تقریباً همه 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. سنهری 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 باید با هر حکومتی همکاری کنند، بلکه در مقابل حکومت‌ها باید از مقبویت مردمی نیز برخوردار باشند.

سنهوری همچنین به تحلیل اندیشه 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: ۶۴). 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 دارد. در این صورت یا باید حاکم عزل شود و یا خلافت اضطراری به خلافت صحیحه تحويل شود. ۲. حاکم اضطراری که شروط لازم برای ولایت را دارد، 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 مشروعيت دولت اسلامی از نگاه سنهوری

مطابق با آرای سنهوری، مبانی مشروعيت دولت اسلامی امت است و حاکمیت امت همان حاکمیت شریعت است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۶۴). بنا بر نظر وی، خداوند پس از رحلت رسول(ص) این مشروعيت را از طریق اجماع به شکلی الزاماً اور 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 نمونه یک حاکم ظل اللهی نیست،

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 ارائه این نظر، سنهوری زیر کانه می‌کوشید میان اندیشه امت اسلامی (فقه الخلافه) و دموکراسی جدید، وفاق و اجتماعی 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: ۲۶)، ولی این تفکیک قوا باید با همکاری هر سه قوهٔ همراه باشد (سنهوری، ۶۴: ۲۰۰۰). 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 قوهٔ قضائیه این امر جزو اختصاصات خلیفه است که تولیت آن را نیز بر عهده داشته باشد. به هر صورت، خود خلیفه نیز نائب امت در حاکمیت بر قدرت تنفیذی و تعیین قصاص است و معنی آن تفکیک کامل میان دو قوهٔ تنفیذیه (مجریه) و قضائیه نیست، بلکه هر دوی آنها چون به تطبیق احکام شرعی مبادرت می‌کند، 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

برای ارشاد و هدایت امت باقی ماند که همان «اجماع» است که در مرتبه سوم از مصادر تشريع اسلامی قرار دارد و این امر وظیفه کسانی است (أهل الإجتهاد) که به مرتبه اجتهاد رسیده‌اند (سنهروری، ۲۰۰۰: ۶۵-۶۶). سنهروری اشاره کرده است که این قول بعضی را بر آن داشته تا حکومت اسلامی را حکومت علما خطاب کنند، ولی واقعیت این است که وصول علما به مرتبه اجتهاد، منافی نقش امت در قیام به قانونگذاری نیست. لذا اجماع امت صورت دیگری از اراده خداوند است و چنین حقی در اختیار جماعت مسلمان یا مجموع امت قرار دارد و خلیفه حق قانونگذاری ندارد. وی منتقد دموکراسی غربی نیز بوده و گفته است شکل دموکراسی جدید هیچ‌گاه به پای آنچه اسلام معین کرده، نخواهد رسید (همان، ۶۷).

سنهروری اجماع را اساس نظام حکومت اسلامی و قانونگذاری می‌دانست که تمامی احکام قانونی را در بر می‌گیرد. به باور او، مشروعيت اجماع نیز از کتاب و سنت است (سنهروری، ۱۳۸۸: ۱۰۵)؛ به همین منظور باید هیئتی برای اجماع تشکیل شود که دارای وظایفی است؛ نخست تنظیم وسائل عملی برای اجماع، نظیر گفت‌وگو در مجلس شورا. دوم به کارگیری اجماع برای نظام نیابی (خلافت) در حکومت اسلامی. از این منظر نیز چند دسته مجتهد وجود دارد: رجال فقه و متخصص در مسائل نظری فقهی؛ نخبگان و مردان عمل از متخصصان آشنا به ابعاد مختلف حیات اجتماعی نظیر زراعت، صناعت، تجارت، مال، سیاست، جنگ و غیره (سنهروری، ۷۵-۷۶). سنهروری این طایفه را بنا به تفسیر خود «أهل الذکر» خطاب می‌کرد. «أهل الذکر» را عامه مسلمین انتخاب می‌کنند؛ زیرا مسلمانان به اینکه چه کسی درایت شئون آنان را دارد و آگاه به حاجات و مصالح آنان است، داناترند. این طریقی ممکن و مقبول ولی ثابت نیست؛ زیرا شاید پیشرفت نظم سیاسی و اجتماعی طرق دیگری عرضه کند که أصلح از آن باشد (همان، ۷۶-۷۷).

بنا به نظر سنهروری، منبع چهارم در قانونگذاری اسلامی که تالی اجماع است، اجتهاد و همراه با آن قیاس، استحسان، مصالح مرسله و عرف است، اما با وجود این، قرآن و سنت به منزله قانون اساسی‌اند و اجماع و اجتهاد نباید مخالف آن دو اساس باشند (سنهروری، ۱۳۸۲: ۳۳). همچنین سنهروری اظهار می‌داشت که امت مالک قوه قانونگذاری به طریق اجماع است و ولی امر یا خلیفه چنین قدرتی ندارد (سنهروری، ۱۹۲۹: ۱۱؛ همو، ۲۰۰۰: ۶۷-۶۸).

آرای سنهوری درباره حقوق شهروندی (مسلمان و غیرمسلمان)

سنهوری واژه امت را براساس کارکردی سیاسی تفسیر می کرد و می گفت: «هنگامی که اصطلاح امت (الجماعه / Society) اسلامی را به کار می بریم، 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، ۲۰۰: ۵۳). او حقوق شهروندی را ذیل حاکمیت خلافت به تصویر می‌کشید. از نگاه او، دایرة ولايت عامه خلifieh یا حکومت اسلامی، همه مسلمانان و غیرمسلمانان ساکن در این امپراتوری را در بر می‌گیرد. بر این مبنای ساکنان این ولايت شامل مسلمانان و غیرمسلمانان می‌شود. از منظر سنهوری، اساس نظام حکومت اسلامی درباره هر دو دسته بر میزان «عقد الیعه» قرار دارد (همان، ۱۵۸). در مورد دسته نخست، ولايت خلifieh بر آنان ولايتی کامله است. ولايت خلifieh 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 وسائل و اشیا و تصرف در آنها یا همان مالکیت است. ولايت خلifieh، حاکمیت روحی را شامل نمی‌شود و در محدوده قانون عام و بعضی قوانین خاص، نظیر ازدواج و وصایت است (همان، ۱۵۵-۱۵۶).

گفتنی است در مورد دسته دوم یا همان ساکنان غیرمسلمان در دارالاسلام، قوانین اسلامی بر شونات دنیوی آنان تعلق می‌گیرد. غیرمسلمانان شامل دو گروه ذمیان و پناهندگان می‌شوند. بر ذمیان دادن جزیه، همچون پرداخت زکات برای مسلمانان، الزامي 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 منزلة ساقط شدن حقوق آنان خواهد بود (سنهوری، ۱۳۸۴: ۷۵-۷۶).

۲۰-۱۸). بدین ترتیب، برخلاف نظر اکثر قریب به اتفاق دیگر علماء و فقهاء مسلمان، سنهوری ذمیان را جزئی از امت اسلام می‌دانست؛ زیرا امت اسلامی وحدتی سیاسی است و در برگیرنده تمامی کسانی می‌شود که به ولایت دولت اسلامی معترف می‌باشند. این دولت بر معیار عقیده نیست و این امر تسامح و سعه 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 حوزه نفوذ حکومت اسلامی هم در امور دینی و هم در عرصه سیاسی است. در حوزه 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 منزله حاکمیت روحی او بر مردم نیست؛ زیرا در اسلام حاکمیت روحی از سلطه دینی جداست (همان، ۱۶۴). در مورد حوزه نفوذ سیاسی نیز حکومت اسلامی موظف به اقامه عدل در میان مردم، برقراری امنیت و دفاع از حدود و شؤون اقتصادی افراد و تعیین والیان و عمال است (سنهوری، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۳).

جایگاه جهاد در اندیشه سیاسی سنهوری

موضوع دیگری که سنهوری لازم می‌دانست در نظریه پردازی درباره دولت اسلامی به آن پردازد، 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

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 گفته شده، 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 نحوه انتشار اسلام در افریقا و آسیا گواه این امر است (سنهوری، ۱۳۸۴ [ب]: ۱۳۲-۱۳۱). 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 درباره خلافت و سازوکارهای آن - پرداخت، به چگونگی اجرای آن اشاره کرد. اساساً این بخش از اندیشه سنهوری ناظر به این مسئله است که آیا فقه الخلافه قابلیت اجرا دارد یا خیر؟ برای نیل به این هدف، او سه دوره تاریخی «گذشته»، «اکنون» و «آینده» را از هم تفکیک کرده. دوره گذشته یا عصر خلافت که از ابتدای تشکیل دولت شهر مدینه آغاز شده و تا سال ۱۹۲۴م. و العای نظام خلافت عثمانی ادامه یافته است. دوره حاضر یا کنونی که محدوده ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶م. را شامل می‌شود و زمان نگارش فقه الخلافه است؛ و دوره 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 سیاسی اش به منصه ظهور برسد (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۵۵-۲۵۶).

به باور سنهوری، لازمه اجرای فقه الخلافه و تطبیق شریعت اسلام با قوانین متناسب با عصر جدید، تطور در فقه اسلامی در حوزه قانونی و عملی است. مرحله 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 جمیعی است. در این مرحله علماء موظفاند شریعت اسلامی را برای

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

در نهایت باید گفت سنهروری 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 پذیرند و این خود سبب اختلاف در خلافت مورد نظر وی شد؛ 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 تعییت از قوانین اسلامی نمی‌دانند.

نتیجه‌گیری

سنهروری را باید در زمرة متفکران نوین جهان اسلام دانست که با شریعت اسلامی آشنا بودند و از علوم سیاسی و اندیشه 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 دغدغه اصلی‌اش در دهه‌های آغازین قرن بیستم فراهم ساخت.

جوانی سنهروری همزمان شد با پدیدهٔ اسلام‌گرایی متأثر از افکار رشید رضا و سکولاریسم متأثر از آرای علی عبدالرزاقد در مصر که هر دو تأثیرات بسزایی در اندیشه و عملکرد وی داشتند. از آن پس سنهروری کوشید با تحول فکری که در وی روی داده بود، به تبیین اندیشه‌های سیاسی خود دربارهٔ تاریخ اسلام و مشرق‌زمین پردازد 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

سیاسی وی را با تمرکز بر آثار خود او واکاوی کنند. از بررسی‌های انجام شده چنین برمی‌آید که اولین فکر سنهوری ایجاد یک جامعه اسلامی متحده بود. توضیح آنکه در ایامی که او برای تحصیل در فرانسه اقامت داشت، با انتشار کتابی در زمینه 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 دهه ۱۹۳۰م. چندان روشن نبود. اهمیت مسئله نزد سنهوری چنان بود که او در سال ۱۹۲۹م. مقاله‌ای با عنوان «الدين و الدولة» منتشر کرد که مخاطب وی سکولاریست‌های اسلامی و در رأس آنان علی عبدالرازق بود. از یک سو، اندیشه او هم دارای زمینه‌های تاریخی بود و هم در برگیرنده نظرات ابداعی برای پاسخ به محیط بحران و عصر گذار در جوامع غربی و رهنمود این اندیشه برای اجرایی شدن در جوامع اسلامی پساعتمانی.

سنهوری برای محیط بحرانی یا دوره گذار اندیشه سیاسی در اسلام، تلاش کرد تعادلی بین نظریه خلافت رشید رضا و نظریه ضد خلافت علی عبدالرازق برقرار کند و برای تبیین دیدگاه خود «فقه الخلافة» را مطرح کرد. هدف او از این اندیشه، تبیین جایگاه نهاد خلافت به عنوان یک نظام سیاسی اسلامی-شرقي بود. او نه مانند رشید رضا کاملاً اسلامی به مسئله نگاه می‌کرد و نه همانند علی عبدالرازق تلاش داشت دیدگاهی سکولار را بر قالب نظریه خلافت تحمیل کند. با بررسی‌های به عمل آمده چنین به نظر می‌رسد که برای سنهوری خلافت تنها یک نظام سیاسی مخصوص نبود، بلکه تمدن و تاریخ مشرق‌زمین آن را پشتیبانی می‌کرد و همان‌گونه که جهان غرب نظریه‌های سیاسی مختلفی درباره حکومت ارائه داد، تمدن اسلامی نیز نظریه سیاسی خلافت را مناسب 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 مناسب با شرایط روز عمل کند.

با وجود این، انتقاداتی به نظریه وی وارد است. برای نمونه، گویا سنهوری در بیان آرای خود به دنبال آن بوده که افکار سیاسی متجدد غربی را با اصلاحاتی در نظریه خلافت اسلامی اهل سنت آشتبانی 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

اولاً تفکیکی بین قوّه مجریه و قضائیه وجود ندارد؛ درحالی که در اندیشه جدید سیاسی یکی از اصول مهم استقلال و عدم مداخله 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 ارائه آرای خود، نحوه انتخاب متخصصان غیرروحانی (أهل الذكر) را مسکوت گذاشته است. رابعاً سنهوری در نظریه خود هیچ سازوکار قانونی به منظور ممانعت از تبدیل خلافت به سلطنت استبدادی و مطلقه - چنان که در طول تاریخ اسلام اغلب رخ داده - ارائه نکرده است.

گفتنی است بعدها نظریه 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، نظریه «فقه الشوری» را مطرح کرد و هدف از آن بیان دمکراتیک بودن اندیشه خلافت سنهوری بود.

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

منابع و مأخذ

- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۰)، *فقه پژوهی 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 جامعه‌شناسی سلفی‌گری به مثابه یکی

- از منابع هویت‌ساز در کردستان ایران»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، س، ش، ۲، صص ۴-۲۹.
- الزنکی، نجم الدین قادر (شـاء ۱۴۲۲ ق/۲۰۰۱ م)، «عبدالرازاق السنہوری و مشروعه فی التقین»، *إسلامیة المعرفة*، السنة السابعة، العدد السابع و العشرون، صص ۶۳-۹۵.
- زنگنه، صباح (تابستان ۱۳۸۴)، «شرح احوال حقوق دان بزرگ عرب عبدالرازاق سنہوری»، مجله وکالت، ش ۲۵ و ۲۶، صص ۸۷-۸۹.
- سراج زاده، سید حسین (پاییز و زمستان ۱۳۷۹)، «مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی»، مجله زبان و ادبیات فارسی، ش ۳۰ و ۳۱، صص ۹۹-۱۲۴.
- سنہوری، عبدالرازاق احمد (۲۰۰۰ م)، *فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية*، ترجمة د. نادية السنہوری، مراجعة و تعليقات و تقديم د. توفيق الشاوي، [بی‌جا]: مؤسسة الرسالة ناشرون، منشورات الحلبي الحقيقي، الطبعة الرابعة.
- (۱۳۸۲)، دوره حقوق تعهدات؛ منابع تعهد عقد (قواعد عمومی قراردادها)، ترجمة سید مهدی دادمرزی و محمدحسین دانش کیا، ج ۱، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- (۱۳۸۴)[الف]، دوره حقوق تعهدات؛ منابع تعهد خیمان قهری (مسئولیت مدنی)، ترجمة سید مهدی دادمرزی و محمدحسین دانش کیا، ج ۲، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- (۱۳۸۴)[ب]، وکالت، ترجمة بهرام بهرامی، تهران: نشر نگاه بینه.
- (۱۳۸۸)، دوره حقوق تعهدات؛ اوصاف تعهد (شرط و اجل)، ترجمة سید مهدی دادمرزی و محمدحسین دانش کیا، ج ۳، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- (۱۳۹۹)، عقد شرکت: ترجمة الوسيط فی شرح القانون المدني الجديد، ترجمة محمدرضا شرافت پیما، [بی‌جا]: نشر میزان.
- (۱۴/۱۰/۱۹۳۲)، «الإسلام والشرق»، مقال نُشر بملحق جريدة السياسة الأسبوعية، قاهره.
- (۱۹۲۹)، «الدين و الدولة في الإسلام»، مجلة المحاماة الشرعية، ش ۱، صص ۸-۱۵.
- الشاوي، توفيق محمد (۱۳۷۷)، «گفتگو با دکتر توفيق محمد الشاوي»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۰، صص ۱۵۶-۱۸۶.
- شریعتمداری، حمیدرضا و مرتضی توکلی محمدی (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی با بررسی دیدگاه شیخ طوسی و ابن‌ادریس»، مجله پژوهشنامه کلام، ش ۱، صص ۲۷-۴۸.
- عبد، محمود (۲۰۱۲)، «عصبة الأمم الشرقية»، قراءة في مشروع الوحدة الإسلامية لدى العلامة السنہوری.
- العشماوى، محمد سعيد (۱۹۹۶)، *الخلافة الإسلامية* قاهره، مكتبة مدبولى الصغير.
- عماره، محمد (۱۴۳۰ ق/۲۰۰۹ م)، *الدكتور عبدالرازاق السنہوری؛ إسلامية الدولة والمدنية و القانون*، قاهره: دار الاسلام.

- فاخر، جاسم (۱۴۰۸)، «تطور الفكر السياسي لدى الشيعة الاثني عشرية في عصر الغيبة»، رساله دکتری، دانشگاه عربیه دانمارک.
- فیرحی، داود (زمستان ۱۳۷۵)، «مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، صص ۱۲۱-۱۵۰.
- قادری، عبدالواحد (۱۳۹۳)، «مطالعه 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، ش ۲، صص ۶۱-۸۸.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۲)، *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم*، تهران: انتشارات اشرافی.
- المطیعی، لمعی (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، *موسوعة هذا الرجل من مصر*، [ب] جا: دار الشروق، الطبعة الثانية.
- موسوی، سید عباسعلی (۱۴۱۸)، *شرح نهج البلاغه*، ج ۳، بیروت: نشر دار الرسول الکرم(ص).
- نعیمیان، ذبیح‌الله (پاییز ۱۳۹۱)، «امکان یا امتناع تأمین مشروعیت در الگوی خلافت اسلامی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۶۵، صص ۶۱-۸۰.
- تقیی، سید ابوالقاسم (تابستان ۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی نظریه خلافت راشدہ سنہوری با نظریه ولایت فقیه امام خمینی(س)»، مجله پژوهشنامه متین، ش ۵۵، صص ۸۵-۱۰۴.

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.

- 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. (2008), The development of political thought among the Twelver Shiites in the era of occultation, Doctoral dissertation, supervisor Aqeel Naseri, Arabiya University of Denmark.

- 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.