

تحلیل انتقادی دیدگاه عبدالحکیم حقانی درباره مشروعیت انتخابات در اسلام

جواد نیک‌بین*

محمد غفوری‌نژاد**

چکیده

این پژوهش انتقادات عبدالحکیم حقانی از انتخابات به عنوان روشی مشروع برای تعیین حاکم در اسلام را بررسی می‌کند. حقانی مشروعیت انتخابات را به دلیل نبود نص صریح، فقدان سابقه تاریخی در سیره سلف، ماهیت وارداتی، و نگرانی‌هایی از قبیل تفرقه، اسراف، وعده‌های دروغین و مغایرت با حاکمیت الهی به پرسش می‌کشد. این پژوهش با روش تحلیلی انتقادی، استدلال‌های وی را با اتکا به آرای متفکران برجسته اهل سنت بررسی می‌کند و رویکرد جایگزین وی، یعنی نظریه تغلب، را بر اساس همان معیارها می‌سنجد. نتایج نشان می‌دهد استدلال‌های او با انتقادات اساسی روبه‌رو است. اسلام در حوزه حکومت اصول کلی را بیان کرده و تشخیص جزئیات را به اجتهاد فقها سپرده است. سیره صحابه هم نافی ابتکار در روش‌های نوین نیست و انتخابات به عنوان پدیده‌ای اجتماعی و سیاسی، قابل انطباق با ارزش‌های اسلامی است. همچنین، نگرانی‌هایی مانند اختلاف‌افکنی و اسراف، ذاتی انتخابات نیست و می‌توان با تدابیر مناسب از آن پیش‌گیری کرد. مهم‌تر آنکه، نظریه تغلب، نه فقط راه‌حلی برای مشکلاتی که حقانی مطرح کرده است ندارد، بلکه خود به مراتب بیشتر همان مشکلات را تشدید می‌کند و پیامدهای ویرانگری چون جنگ، نقض حقوق بشر و تخریب اقتصادی در پی دارد.

کلیدواژه‌ها: انتخابات، اسلام، حقانی، دموکراسی، طالبان، مشروعیت.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

nikbin.ir@gmail.com

** دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

ghafoori@urd.ac.ir

مقدمه

در طول تاریخ، مشروعیت و ماهیت نظام‌های سیاسی همواره یکی از موضوع‌های بنیادین در اندیشهٔ سیاسی و دینی بوده است. در دنیای معاصر، انتخابات یکی از سازوکارهای اصلی انتقال قدرت و تضمین مشارکت مردمی در ادارهٔ امور است که جایگاهی محوری یافته است. این الگو نه فقط در نظام‌های سکولار، بلکه در بسیاری از کشورهای اسلامی هم به عنوان ابزار تحقق ارادهٔ عمومی و نظارت بر کارگزاران سیاسی پذیرفته شده است. با این حال، در برخی جوامع سنتی و مذهبی، به ویژه در میان گروه‌هایی با تفاسیر محافظه‌کارانه از دین، همچنان مخالفت‌هایی با این شیوهٔ دموکراتیک وجود دارد. این گروه‌ها، که از حیث تبارشناسی فکری در طیف بنیادگرایان جهان اسلام قرار می‌گیرند، با مظاهر تمدن جدید که در سیرهٔ سلف صالح ریشه ندارد، مبارزه می‌کنند و مخالفتشان با پدیدهٔ انتخابات هم باید در همین چارچوب تحلیل شود.

نمونه‌ای بارز و معاصر از این رویکرد را می‌توان در نظام سیاسی طالبان در افغانستان مشاهده کرد. این گروه پس از بازگشت به قدرت در مرداد ۱۴۰۰، با انحلال نهادهای مبتنی بر رأی عمومی، مشروعیت خود را منحصرراً بر تفسیری خاص از شریعت استوار کرد. برای فهم عمیق بنیان‌های نظری این حکومت باید به دیدگاه‌های نظریه‌پردازان کلیدی‌اش، به ویژه عبدالحکیم حقانی^۱، مراجعه کرد. کتاب او با عنوان الامارة الاسلامية و نظامها، نه بیانیه‌ای سیاسی بلکه مرام‌نامه‌ای فقهی کلامی است که امروزه مهم‌ترین و مستدل‌ترین سند برای تبیین جهان‌بینی طالبان محسوب می‌شود. اهمیت این اثر از چند جهت درخور بررسی است: نخست، تقریظ و تأیید رهبر طالبان بر این کتاب که به آن پشتوانه‌ای نمادین و سیاسی می‌بخشد؛ دوم، جایگاه نویسنده‌اش به عنوان قاضی القضاة (رئیس قوهٔ قضاییه) که به محتوای کتاب اعتباری رسمی، و امکان ترجمه به سیاست اجرایی می‌دهد؛ سوم، نگارش اثر به زبان عربی که آن را از متنی محلی فراتر می‌برد و به منبعی الهام‌بخش برای جریان‌های سلفی در سراسر جهان اسلام تبدیل می‌کند؛ چهارم، نگارش آن در دوران پس از پیروزی طالبان که متن را به سندی معطوف به تثبیت نظم جدید و نقشهٔ راه عملی حکومت‌داری این گروه تبدیل می‌کند. از این‌رو بررسی انتقادی دیدگاه حقانی دربارهٔ انتخابات در این اثر، نه صرفاً واکاوی نظر یک فقیه، بلکه تلاشی

برای فهم سازوکارهای نظریِ نفی مردم‌سالاری و چگونگی صورت‌بندیِ مشروعیت سیاسی در نظام طالبان است.

با وجود اهمیت این اثر، پژوهش‌های موجود دربارهٔ آن غالباً کلی و توصیفی است و از تحلیل متمرکز بر مباحث کلیدی آن، به‌ویژه مسئلهٔ انتخابات، غفلت کرده است. از باب نمونه، محمدتقی مناقبی (۱۴۰۱) به ارزیابی دیدگاه‌های حقانی پرداخته، اما انتقادات وی ناظر به مجموعه مباحث کتاب است و فقط به صورت گذرا و مختصر به موضوع انتخابات اشاره دارد. عبدالکبیر صالحی (۱۴۰۲) هم گرچه اندیشه‌های سیاسی طالبان و برخی آرای حقانی را تحلیل کرده، ورود مستقیمی به بحث انتخابات ندارد. همچنین، محمدحنیف طاهری (۱۴۰۱) مشروعیت حکومت طالبان و شاخص‌های دولت این گروه را نقد کرده و نشان داده است که استبداد مذهبی و توتالیتریسم از ویژگی‌های اصلی نظام طالبان‌اند، اما او هم به طور خاص استدلال‌های فقهی حقانی در باب انتخابات را بررسی نکرده است. علاوه بر این آثار، گزارش جان بات (۲۰۲۳)، محقق غربی تحصیل کرده در مدارس دیوبندی، از محدود پژوهش‌هایی است که با رویکرد مقایسه‌ای و از درون سنت دیوبندی ساختار کتاب الامارة الاسلامیة و نظامها را تحلیل می‌کند. با این حال، این گزارش هم ماهیت مروری دارد و فاقد چارچوب انتقادی نظام‌مند برای به پرسش کشیدن استدلال‌های حقانی است.

در مجموع، مرور منابع موجود نشان می‌دهد تاکنون هیچ پژوهش اختصاصی و جامعی دیدگاه‌های عبدالحکیم حقانی دربارهٔ انتخابات را نقد نکرده است. از این منظر، پژوهش حاضر نخستین اثری است که در صدد است به طور خاص موضع حقانی دربارهٔ انتخابات را از منظر دینی و فقهی به صورت انتقادی بکاود و منطق درونی مخالفت طالبان با سازوکارهای دموکراتیک را در چارچوب اندیشه‌های نظری آن‌ها تبیین کند.

۱. نبود نص صریح

حقانی به تفصیل و از جهات متعددی علیه مشروعیت انتخابات استدلال می‌کند. مجموع سخنانش را می‌توان ذیل هفت دلیل متمایز سامان داد که در ادامه بررسی

می‌کنیم. نخستین استدلال وی در نفی مشروعیت انتخابات، مبتنی بر فقدان پشتوانه شرعی صریح برای این پدیده است. او معتقد است مشروعیت هر عمل در اسلام منوط به وجود نص قطعی در منابع اولیه دین است و چون انتخابات به شکل امروزی در این متون صراحتاً ذکر نشده، نمی‌تواند مجاز و مشروع باشد. استدلال وی بر این پیش‌فرض استوار است که هر آنچه در اسلام مجاز باشد، باید دلیل صریحی در قرآن یا سنت داشته باشد. به عبارت دیگر، چون در متون دین اسلام به شکل صریح به موضوع انتخابات اشاره نشده است، بنابراین این عمل نمی‌تواند مشروع تلقی شود و بدعتی است که در قرآن و سنت نبوی ریشه ندارد.

در نقد این ادعا از چند منظر می‌توان استدلال کرد؛ نخست آنکه، نبود نص صریح در قرآن یا سنت درباره یک موضوع، به معنای نفی مشروعیت آن نیست. اسلام عمدتاً به اصول کلی و مبانی عام اشاره کرده و تبیین جزئیات و تطبیق آن‌ها را بر اوضاع و احوال خاص زمان و مکان به اجتهاد فقها واگذار کرده است. پذیرش این رویکرد اجتهادی مانع از محدود شدن شریعت به اوضاع و احوال و مقتضیات صدر اسلام است. اگر چنین محدودیتی وجود داشت، هر پدیده یا موضوع جدیدی که در قرآن و سنت به آن اشاره‌ای نشده، باید مردود اعلام می‌شد؛ در حالی که تاریخ اجتهاد اسلامی نشان می‌دهد بسیاری از مسائل مستحدثه بر اساس اصول کلی اسلامی و از طریق اجتهاد حل و فصل شده‌اند. از سوی دیگر، اهل سنت عموماً معتقدند پیامبر ﷺ پس از خود جانشینی برای رهبری مسلمانان معرفی نکرد و در قرآن هم روش خاصی برای تعیین حاکم مشخص نشده است. سکوت پیامبر ﷺ در این موضوع مهم، این نتیجه را به دنبال دارد که از منظر اسلام، خداوند مسلمانان را در این زمینه آزاد گذاشته است تا به هر طریقی که می‌خواهند حاکم و رهبرشان را تعیین کنند. با توجه به این مطلب، برگزاری انتخابات عمومی یکی از این روش‌هاست. البته باید توجه داشت که طبق نظریه اهل سنت و جماعت انتخاب مردمی از آن نظر مشروعیت دارد که کاشف از رضایت و اراده تشریحی خداست.

دوم اینکه، هرچند در شریعت نص صریحی درباره انتخابات به عنوان سازوکاری سیاسی وجود ندارد، اما مفاهیم و اصول بنیادینی در قرآن و سنت قابل شناسایی است

که پذیرش آن‌ها مستلزم مشروعیت انتخابات است. یکی از مهم‌ترین این مفاهیم «شورا» است. مشورت و شورا در اسلام جایگاه والایی دارد و در سطوح مختلف زندگی فردی و اجتماعی به مثابه یکی از اصول اساسی و یکی از مبانی تصمیم‌گیری در امور مسلمانان محل تأکید است. حقانی در کتابش، به نقل از افراد متعددی و نیز با استناد به احادیث و آیات، بر اهمیت شورا تأکید می‌کند و می‌نویسد: «شورا به دلالت قرآن و سنت، اجماع و قیاس، از قواعد بنیادی در نظام اسلامی است؛ قرطبی به نقل از ابن عطیه می‌گوید شورا از قواعد شرعی و پایه‌های احکام است. این چیزی است که در آن خلافتی وجود ندارد» (حقانی، ۱۴۴۳: ۲۲۹).

بدین ترتیب می‌توان انتخابات عمومی را یکی از نمودهای شورا در جوامع مدرن دانست، جایی که مردم در قالب گروه‌های بزرگ تبادل نظر، و در تصمیم‌گیری مشارکتی می‌کنند. مطمئناً تصمیماتی که با مشورت و مشارکت جمعی و از طریق خرد جمعی اتخاذ می‌شود، مشروعیت و مقبولیت بیشتری در بین افراد جامعه خواهد داشت. رشید رضا، از مفسران بزرگ اهل سنت، می‌گوید به نص قرآن، شورا اساس حکومت اسلامی است و این اصل حتی راه رسیدن به حکومت را هم در بر می‌گیرد؛ زیرا شکل و راه رسیدن به حکومت مهم‌ترین موضوع در حکومت به شمار می‌رود و خود مبنای تقسیم حکومت‌ها به استبدادی، سلطنتی، دموکراسی و اسلامی است. با عقل و خرد آدمی سازگار نیست که اسلام تصدی خلافت را از راه قهر و جبر تجویز کند و بعد از حاکم متغلب بخواهد که در کارهای پسین با مردم مشورت کند، زیرا به شهادت تاریخ کسانی که به زور به حکومت رسیده‌اند دوام حکومتشان را هم در سایه شمشیر سراغ می‌گیرند و با امت به زبان شمشیر سخن می‌گویند (رضا، ۱۴۱۴: ۲۰۵/۴). ابوالاعلی مودودی نیز همچون رشید رضا تفسیر گسترده‌تری از شورا مطرح کرده است. وی تصریح می‌کند که نقطه آغازین حاکمیت می‌تواند از طریق شورا، و در شورا، که از طرف امت تعیین می‌شود، به وجود آید و اولوالامر درجه نخست به حساب آید و نوعی نظام پارلمانی را به وجود آورد. در واقع، این تفسیر می‌گوید اولوالامر فرد نیست، بلکه شامل تمامی اهل شورا و اهل حل و عقد می‌شود (احمدی، ۱۳۹۷: ۶). این تفسیر، شورا را نهادی فراگیر و منعطف معرفی می‌کند که امکان سازگاری با نظام‌های حکومتی مدرن را فراهم می‌آورد

و مشارکت عمومی را در تصمیم‌گیری‌ها تقویت می‌کند.

مفهوم دیگر «بیعت» است که نمادی از رضایت عمومی و قرارداد اجتماعی میان حاکم و مردم بوده است و در به خلافت رسیدن خلفای صدر اسلام، صحابه به آن عمل کردند. می‌توان گفت «بیعت» در واقع شکل دیگری از انتخابات و تعیین‌کننده بودن آرای عموم به حساب می‌آید؛ مخصوصاً در ماجرای به خلافت رسیدن امام علی علیه السلام، به اتفاق مورخان مسلمان، قاطبهٔ مردم درگیر ماجرای سرنوشت مسلمانان بودند و چنان هجوم آوردند که امام علی علیه السلام می‌فرماید نزدیک بود فرزندانم (حسن و حسین علیهما السلام) زیر دست و پا شوند (نهج البلاغه، خطبهٔ ۷۸). شکل بیعت کردن (مثلاً دست‌دادن) صرفاً جنبه ابزاری دارد و هدف اصلی، تحقق قرارداد رضایت عمومی است که می‌تواند در قالب انتخابات هم منعقد شود.

متفکران بزرگی از اهل سنت تصریح کرده‌اند که حاکمیت در اصل از آن امت است؛ یعنی خداوند برای امت حق حاکمیت قائل شده است، به گونه‌ای که شخص، اشخاص، گروه و طبقه‌ای خاص از قبل به صورت ویژه دارای حق حاکمیت بر جامعه و دیگر افراد شناخته نشده‌اند (زحیلی، ۱۹۸۵: ۱۶۹/۶). شیخ محمد عبده نیز می‌کوشد بنیادهای نظام دموکراسی را با تفکر اسلامی سازگار نشان دهد و نهادهای نظام‌های مردم‌سالار، مثل پارلمان، حق رأی و... را با توجه به مبانی دینی تصحیح کند و مشروعیت ببخشد. از نظر عبده، اقتدار حاکم ناشی از رأی مردم است و مردم با بیعتشان به حاکم اسلامی مشروعیت می‌بخشند (ممتازنیا، ۱۳۹۱: ۷۷). رشید رضا هم با تحسین حکومت‌های دموکراتیک معتقد است غربی‌ها به انتخاب نمایندگان از سوی مردم قائل‌اند. وی می‌گوید ما نیز چنین چیزی را قبول داریم. آن‌ها انتخاب از راه‌های مختلف را شیوهٔ گزینش نماینده می‌دانند، قرآن هم ما را به شیوهٔ خاصی مقید نکرده و در هر عصری می‌توان شیوه‌های مناسب برای این کار را برگزید (رضا، ۱۴۳۱: ۱۹). وی می‌گوید در سیاست اسلامی حاکمیت ملت اولین رکن است؛ یعنی ملت از تمام حقوق حاکمیت برخوردار است و می‌تواند هر بخش از آن را به قدرت سیاسی تفویض کند. مردم اهل حل و عقد را انتخاب می‌کنند تا به نمایندگی از آن‌ها امور سیاسی را سامان دهند. این انتخاب گاه به شکل رأی‌گیری صورت می‌گیرد. این نمایندگان هم رئیس

حکومت را برای اجرای قانون انتخاب، و او را در رأی و عمل تأیید می‌کنند (غرایبه، ۱۳۸۲: ۹۲).

حاصل سخن اینکه، در فقه سیاسی اهل سنت بیعت پذیرفته شده و مسلم است و مطابق نظر برخی فقها بیعت نوعی قرارداد دوجانبه میان مردم (بیعت‌کنندگان) و حاکم (بیعت‌شونده) تلقی می‌شود که بر اساس رضایت طرفین استوار است. در این دیدگاه، حاکمیت شخص بیعت‌شونده از طریق این قرارداد اجتماعی شکل می‌گیرد و مشروعیت می‌یابد. بر این اساس، می‌توان گفت حق تعیین حاکم و برکناری وی به دست مردم است (زحیلی، ۱۹۸۵: ۶۸۴).

۲. وارداتی بودن و ماهیت جاهلی

حقانی در دومین استدلالش منشأ و ماهیت پدیده انتخابات را بررسی می‌کند. او این پدیده را وارداتی از غرب و بخشی از نظام‌های جاهلی تلقی می‌کند که با هویت و اصالت اسلامی در تضاد است. لذا آن را مغایر سیره سلف صالح می‌شمرد. حقانی به پیروی از نظام اندیشگی اکثر علمای اهل سنت، عمل صحابه را، به‌ویژه در دوران خلفای راشدین، الگویی کامل برای اداره جامعه اسلامی می‌داند و بر همین اساس می‌گوید اگر انتخاباتی به معنای امروز در آن دوران به کار گرفته نشده، بدان معناست که این روش در چارچوب تعالیم اسلامی جایی ندارد. از نظر او، چون انتخابات در اسلام سابقه‌ای ندارد، پس مقوله‌ای وارداتی از غرب و بخشی از نظام‌های جاهلی است. از این منظر، دموکراسی و انتخابات محصول تمدن‌های غربی و غیراسلامی است و با ارزش‌های اسلامی تضاد دارد. این دیدگاه بر اهمیت حفظ اصالت و هویت اسلامی تأکید می‌کند.

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت هرچند انتخابات به شکل کنونی‌اش در فرهنگ سیاسی غرب ریشه دارد، اما دین مقدس اسلام هم بر اصولی چون شورا (مشورت)، عدالت، و صلاح امت تأکید دارد که می‌تواند به نحو مؤثری در قالب نظام‌های سیاسی مختلف، از جمله دموکراسی، قابل تطبیق باشد. قضاوت درباره هر پدیده‌ای صرفاً بر اساس خاستگاهش رویکرد دقیقی نیست و اسلام روش‌های

انعطاف‌پذیری برای اداره جامعه مطرح می‌کند که می‌تواند در چارچوب نظام‌های دموکراتیک اعمال شود. از سوی دیگر، در فقه سیاسی اهل سنت که حقانی خود را پیرو آن می‌داند، در تعیین حاکم از نظریه انتخاب توسط مردم طرفداری می‌کنند؛ دیدگاهی که به روشنی می‌تواند مبنای مشروعیت روش‌های دموکراتیک قرار گیرد. بنابراین، تلقی انتخابات به عنوان امری وارداتی و مخالف با اسلام، به‌ویژه با توجه به اصل انتخاب، مبانی اجتهاد و تطبیق اصول اسلامی بر مقتضیات زمان و مکان، محل تردید است. شیخ یوسف قرضاوی، از فقهای برجسته اهل سنت، معتقد است سیستم انتخابات و رأی‌گیری نوعی گواهی به صلاحیت کاندیدای مد نظر است و اسلام و دموکراسی هر دو در انتخاب و اختیار آزادانه مردم یکسان‌اند (قرضاوی، ۱۴۱۵: ۶۱-۶۴).

۳. ایجاد تفرقه و قوم‌گرایی

حقانی در ادامه نقد خود بر انتخابات، بر نگرانی‌های اجتماعی، فرهنگی، و دینی تمرکز کرده، معتقد است دموکراسی که یکی از مظاهر مهمش انتخابات است، به تشدید اختلافات قومی، زبانی، و حزبی منجر می‌شود. وی استدلال می‌کند که انتخابات با ایجاد رقابت میان گروه‌های مختلف، شکاف‌های اجتماعی را تقویت می‌کند و زمینه‌ساز تعصبات قومی و قوم‌گرایی است که انسجام اجتماعی را تهدید می‌کند. وی به حدیثی از پیامبر ﷺ اشاره می‌کند که در آن، قوم‌گرایی جاهلی به شدت نکوهش شده و هر گونه برتری‌جویی قومی و نژادی مخالف آموزه‌های اسلام دانسته شده است. همچنین، به آیات قرآن استناد می‌کند که مسلمانان را از تفرقه و نزاع نهی کرده و آن را موجب تضعیف قدرت و شوکت امت اسلامی در برابر دشمنان دین می‌داند. از دیدگاه حقانی، اختلافات داخلی که به واسطه انتخابات و نظام دموکراسی تشدید می‌شود، مسلمانان را در برابر تهدیدهای خارجی آسیب‌پذیر می‌کند. به باور او، دموکراسی به جای تقویت اتحاد، باعث گسترش تضادها و تفرقه در میان مسلمانان می‌شود. بنابراین، با اصول و اهداف اسلامی همخوانی ندارد (حقانی، ۱۴۴۳: ۷۴-۷۵).

اما آیا واقعاً انتخابات ذاتاً همراه با تشدید تنش‌ها و افزایش اختلافات است؟ در این زمینه چند نکته درخور تأمل است؛ نخست اینکه، باید میان اختلاف نظر به عنوان امری

طبیعی، و تفرقه و نزاع به عنوان امری مذموم تمایز قائل شد. اسلام بر وحدت و انسجام امت اسلامی تأکید دارد، اما این لزوماً به معنای انکار تفاوت‌ها و نظرهای مختلف در جامعه نیست. قرآن و سنت از مسلمانان می‌خواهند در عین حفظ وحدت، در امور اجتماعی و سیاسی مشورت و همکاری کنند. آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹) نشان‌دهنده ارزش مشورت و وجود دیدگاه‌های متفاوت است، که به نوعی به مدل‌های مشارکتی همچون انتخابات اشاره دارد؛ دوم اینکه، سیستم انتخابات اشکالاتی دارد که اغماض‌پذیر نیست، اما به رغم این نقدها و کاستی‌ها تجارب جوامع بشری تاکنون نشان داده است که مراجعه به آرای عمومی به عنوان سازوکاری مسالمت‌آمیز و مردمی برای انتقال قدرت می‌تواند فرصتی برای گفت‌وگوی سازنده و ترویج همگرایی باشد و از رهگذر تشویق مردم به مشارکت سیاسی به صلح و ثبات کمک کند. به‌یقین اگر با انتخابات نتوان بر مشکلات ساختاری غلبه کرد با روش‌های کهن و استبدادی هرگز ممکن نیست.

در دموکراسی، اصل «یک نفر، یک رأی» به این معناست که هر فرد بالغ واجد شرایط، صرف نظر از پیشینه یا موقعیت و تحصیلات، با توجه به اینکه برابر و آزاد زاده شده‌اند در تعیین سرنوشت و اداره جامعه شریک‌اند و باید از حق مساوی در تعیین سرنوشت‌شان برخوردار باشند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۴۳۷). این اصل، راهی برای تضمین برابری است و می‌توان آن را احترام به کرامت ذاتی مطلق انسان دانست که در اسلام بر آن تأکید شده است.

انتخابات عرصه رقابت سیاسی برای کسب قدرت است، اما هیچ تلازمی با تشدید نزاع‌های قومی، زبانی و منطقه‌ای ندارد و هیچ دلیلی اقامه نشده است که ذاتاً تعصب‌زاست. دموکراسی یا هر نظام سیاسی دیگر به خودی خود موجب تفرقه نمی‌شود، بلکه این مسئله به چگونگی مدیریت تنوع در یک جامعه وابسته است. اسلام هم در تعامل با تفاوت‌ها اصولی چون عدالت (مانده: ۸)، برابری (انعام: ۹۸) و احترام به حقوق اقلیت‌ها (مانده: ۴۲) را مطرح می‌کند. در واقع، انتخابات می‌تواند ابزاری باشد برای حل اختلافات از طریق فرآیندهای مسالمت‌آمیز و قانونی. اینکه انتخابات به طور خاص موجب تضعیف اتحاد مسلمانان و آسیب‌پذیری در برابر تهدیدهای خارجی شود

پذیرفتنی نیست، از آن‌رو که مشارکت و حضور مردم در تعیین سرنوشتشان می‌تواند به تحکیم هویت اسلامی و دفاع از منافع عمومی منجر شود و در راستای تقویت انسجام داخلی و مقابله با تهدیدهای خارجی عمل کند.

در نهایت، استناد به حدیثی که قوم‌گرایی را نکوهش می‌کند، باید با دقت بیشتری صورت گیرد. اسلام نه فقط قوم‌گرایی جاهلی بلکه هر گونه برتری‌جویی و تعصبات را محکوم می‌کند (کلینی، ۱۳۹۳: ۳۰۸/۲)، اما این به معنای رد مشارکت و رقابت در عرصه‌های گوناگون اجتماعی نیست.

۴. ناسازگاری با تمایزات فقهی

حقانی در استدلال چهارم خود، اصل برابری رأی در نظام‌های دموکراتیک را با آموزه‌های اسلامی ناسازگار می‌داند. وی معتقد است در نظام‌های دموکراتیک، رأی تمام افراد بدون تمایز میان عالم و جاهل، مؤمن و فاسق، زن و مرد، و حتی مسلمان و غیرمسلمان، برابر است. این برابری در نظر او با تعالیم اسلامی و اصول فقهی، که درجات مختلف دینی، علمی و اخلاقی افراد را در نظر می‌گیرد، در تضاد است. حقانی همچنین به تفاوت‌های جنسیتی اشاره می‌کند و برابری رأی زنان و مردان در نظام‌های دموکراتیک را مخالف فقه اسلامی می‌داند. وی معتقد است مشارکت مساوی مسلمانان و غیرمسلمانان در انتخابات هم با اصول شریعت ناسازگار است (حقانی، ۱۴۴۳: ۷۵).

بی‌تردید اسلام بر اساس اصولی چون عدل، کرامت انسانی و تکریم استعدادها و ویژگی‌های فردی، به حقوق و مسئولیت‌های افراد توجه دارد، اما این اصول در چارچوبی متعادل و با در نظر گرفتن تفاوت‌های دینی، علمی، اجتماعی و اخلاقی شکل می‌گیرد. در خصوص برابری در رأی‌گیری باید توجه داشت که اسلام بر لزوم عدالت در تقسیم حقوق تأکید دارد، اما این عدالت به معنای یکسان‌سازی اوضاع و احوال و رأی‌گیری میان افراد با تفاوت‌های معرفتی، دینی و اخلاقی نیست. از نظر فقه اسلامی، معیارهایی چون دانش، تقوا و جایگاه اجتماعی در امور مختلف، از جمله مشورت و تصمیم‌گیری‌های اجتماعی، می‌تواند تفاوت‌ساز باشد. این بدان معنا نیست که افراد فاقد این معیارها از حق رأی محروم شوند، بلکه منظور در نظر گرفتن معیارهای فردی و

شایستگی‌ها در تصمیم‌گیری‌های کلان است. علاوه بر این، باید به نقش طبیعی نخبگان در هدایت افکار عمومی توجه کرد. در عمل، عامه مردم و اقشار فرودست جامعه غالباً در مباحث تصمیم‌گیری سیاسی و فرآیند انتخابات از نخبگان و افراد آگاه پیروی می‌کنند. از این منظر، منتخب نهایی مردم در واقع بازتابی از خواست و ترجیحات نخبگان جامعه است. این رویکرد در چارچوب نظریه سیاسی اهل سنت هم قابل فهم است، جایی که اهل حل و عقد به عنوان نمایندگان آگاه و صاحب‌صلاحیت جامعه، نقش محوری در تصمیم‌گیری‌های کلان ایفا می‌کنند و رأیشان معتبر شناخته می‌شود.

راجع به تفاوت‌های جنسیتی، در حالی که اسلام بر حقوق برابر زنان و مردان در بسیاری از عرصه‌ها تأکید دارد، در برخی مسائل خاص مانند شهادت یا ارث، تفاوت‌هایی قائل می‌شود که باید در چارچوب فقه اسلامی و مطابق با اهداف عدالت در نظر گرفته شود. با این حال، این تفاوت‌ها به معنای بی‌اعتنایی به رأی زنان یا نادیده گرفتن مشارکت آن‌ها در امور اجتماعی نیست و بسیاری از فقهای معاصر معتقدند مشارکت زنان در امور سیاسی با رعایت اصول شرعی منعی ندارد (حسینی، ۱۳۸۰: ۳۰-۳۲). در نهایت، درباره مشارکت مسلمانان و غیرمسلمانان در انتخابات باید گفت در جوامع اسلامی حضور غیرمسلمانان در برخی امور اجتماعی و سیاسی بسته به اوضاع و احوال و قوانین خاص آن جامعه پذیرفتنی است. این مشارکت به معنای برابری کامل در تمامی زمینه‌ها نیست، بلکه به طور نسبی و با در نظر گرفتن موقعیت اجتماعی، دینی و حقوقی افراد در جامعه اسلامی تنظیم‌پذیر است. بنابراین، اصل برابری رأی در دموکراسی‌های مدرن چه‌بسا نیازمند تبیین مجدد از منظر اسلامی باشد، اما نمی‌توان آن را کاملاً مخالف اصول اسلام دانست.

۵. هزینه‌های گزاف و اسراف

حقانی در پنجمین استدلالش به ابعاد اقتصادی فرآیندهای انتخاباتی می‌پردازد. او معتقد است هزینه‌های گزاف و غیرضروری که در هنگام انتخابات صرف می‌شود، از منظر شرعی مصداق اسراف و تبذیر است و اصول اسلامی را نقض می‌کند. این هزینه‌ها شامل تبلیغات گسترده، سفرهای انتخاباتی، تجمعات و سایر مخارج سنگینی است که

عمدتاً از منابع عمومی و بیت‌المال تأمین می‌شود. به نظر حقانی، مصرف این منابع با هدف دستیابی به قدرت، با اصول اسلامی درباره صرفه‌جویی و استفاده بهینه از منابع ناسازگار است. در آموزه‌های اسلامی، اسراف و تبذیر، اعمالی ناپسند و حرام است. قرآن کریم هم اسراف‌کاران را برادران شیطان دانسته و این نوع رفتار را انحراف اخلاقی و دینی به شمار آورده و محکوم کرده است. حقانی با استناد به این اصول قرآنی و فقهی، هزینه‌های هنگفت انتخاباتی را نوعی هدررفت منابع می‌داند که هیچ توجیه شرعی ندارد، به‌ویژه زمانی که این مخارج از مالیات یا بودجه عمومی تأمین شود (حقانی، ۱۴۴۳: ۷۵).

بی‌تردید اسلام بر اصول عدالت، صرفه‌جویی و استفاده بهینه از منابع تأکید دارد. در قرآن کریم، اسراف و تبذیر به شدت نکوهش شده و رفتارهایی ناپسند و حتی حرام دانسته می‌شود (فرقان: ۶۷؛ اعراف: ۳۱). این اصول در زمینه مدیریت منابع عمومی و بیت‌المال هم صادق است. هر گونه هدررفت منابع عمومی باید با دقت و مسئولیت‌پذیری همراه باشد. با این حال، باید توجه داشت که صرف هزینه در انتخابات برای رسیدن به قدرت یا بهبود وضعیت جامعه نباید به طور مطلق با اسراف و تبذیر اشتباه گرفته شود. هزینه‌های انتخاباتی ممکن است در قالب تبلیغات، برگزاری تجمعات و سفرهای انتخاباتی برای جلب مشارکت عمومی و ارتقای آگاهی اجتماعی باشد که در اوضاع و احوال خاص و با رعایت اصول شرعی می‌تواند توجیه‌پذیر باشد؛ به‌ویژه اگر این هزینه‌ها با هدف حفظ مشروعیت سیاسی، تقویت نظام دموکراتیک و تحقق عدالت اجتماعی در نظر گرفته شوند، نباید آن را صرفاً تبذیر دانست. از منظر فقه اسلامی، هر گونه هزینه‌ای که در جهت مصلحت عمومی و حفظ منافع امت اسلامی باشد، می‌تواند پذیرفته شود (غزالی، ۱۴۲۱: ۷۸۱/۱ - ۷۸۲).

بنابراین، نقد صرف هزینه‌های گزاف باید با در نظر گرفتن مقتضیات زمانی و مکانی و با ارزیابی دقیق‌تر هدف و تأثیرات آن هزینه‌ها انجام شود. در عین حال، باید اقدامات نظارتی و حسابرسی دقیق‌تری در خصوص مصرف منابع عمومی در انتخابات صورت گیرد تا از اسراف و هدررفت آن جلوگیری شود. در نهایت، استناد به آموزه‌های اسلامی درباره اسراف و تبذیر باید با دقت و در چارچوب اصول اجتهادی صورت گیرد. اینکه

برخی هزینه‌های انتخاباتی ممکن است با اصول صرفه‌جویی اسلامی در تعارض باشد، به نحوه مصرف و اولویت‌های اقتصادی جامعه وابسته است و باید به صورت خاص و جزئی بررسی شود.

۶. وعده‌های دروغین و قدرت‌طلبی

حقانی در ششمین استدلالش به مسائل اخلاقی مرتبط با فرآیندهای انتخاباتی اشاره می‌کند. به نظر وی، فرآیندهای انتخاباتی معاصر اغلب با وعده‌های اغواگرانه و غیرواقعی همراه است. همچنین، کاندیداها برای جلب آرای عمومی و دستیابی به قدرت، به شیوه‌های غیراخلاقی و غیرقانونی، از جمله پرداخت رشوه یا اعطای امتیازات ویژه به گروه‌های خاص، متوسل می‌شوند. این رویه که با هدف فریب افکار عمومی و تأثیر بر نتایج انتخابات انجام می‌شود از منظر اخلاقی و دینی مذموم است. دوم آنکه، از منظر اسلامی، به طور کلی نباید در پی کسب قدرت و ریاست بود. این رویکرد به قدرت‌طلبی در شریعت اسلام نقد شده است. وی به حدیثی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاب به سمره استناد می‌کند که در آن حضرت از تلاش برای به دست آوردن ریاست و امارت به دلیل مسئولیت سنگینش نهی کرده‌اند (حقانی، ۱۴۴۳: ۷۶).

درباره نگرانی از وعده‌های دروغین باید اذعان داشت که اسلام به شدت بر صداقت، امانت‌داری (نساء: ۵۸) و رعایت حقوق مردم (مائده: ۳۲) در فرآیندهای اجتماعی و سیاسی تأکید دارد. در قرآن کریم و سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هر گونه فریبکاری، دروغ‌گویی یا سوءاستفاده از اعتماد مردم، به ویژه در زمینه‌های سیاسی، به شدت محکوم شده است (نحل: ۱۱۶). بر این اساس، متوسل شدن به شیوه‌های غیراخلاقی برای جلب آرای عمومی، مانند رشوه یا اعطای امتیازات ویژه، قطعاً مغایر با آموزه‌های اسلام است. راه‌حل این مشکل، حذف انتخابات نیست، بلکه تقویت آگاهی عمومی و حاکمیت قانون است و مسئولیت اخلاقی و شرعی کاندیداها و مسئولان دولتی به دقت باید رعایت شود تا از چنین رفتارهایی که به فساد و تضعیف اعتماد عمومی می‌انجامد جلوگیری گردد. در بخش دوم استدلال هم باید میان قدرت‌طلبی مذموم و احساس مسئولیت برای خدمت تفاوت قائل شد. اسلام، کسب قدرت به منظور ارضای نفس را مذمت می‌کند،



اما بر استفاده از آن به منظور خدمت به مردم و برقراری عدل و انصاف تأکید دارد. در واقع، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و خلفای راشدین همواره از قدرت به عنوان ابزاری برای اجرای احکام الهی و خدمت به جامعه استفاده می‌کردند. حدیثی که به آن اشاره شده، در واقع به شدتِ مسئولیت‌های سنگین کسانی اشاره دارد که در پی کسب قدرت و ریاست‌اند؛ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به سمره نهی کرده‌اند که فقط به دنبال ریاست نباشد، مگر آنکه از توانمندی‌های لازم برای انجام‌دادن این مسئولیت‌ها برخوردار باشد. بنابراین، از منظر اسلامی، در حالی که اسلام به مسئولیت‌های سنگین و حساس در قبال قدرت توجه دارد (نهج البلاغه، نامه ۵)، کسب قدرت، به عنوان یک هدف مطلق، مذموم نیست، بلکه به طور کلی، قدرت طلبی باید با نیت خدمت به جامعه و اجرای عدالت باشد و از هر گونه فریب، فساد یا ظلم به مردم دوری جست. بدین ترتیب استدلال حقانی، به‌ویژه در بخش دوم، باید در چارچوب تعالیم اسلام راجع به مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی تبیین شود.

۷. مغایرت با حاکمیت الهی

هفتمین و آخرین استدلال حقانی، که در عین حال یکی از مهم‌ترین مبانی فکری او برای نامشروع دانستن انتخابات محسوب می‌شود، بر مغایرت آن با اصل حاکمیت الهی استوار است. به نظر وی، هدف انتخابات در نظام دموکراتیک، واگذاری صلاحیت قانون‌گذاری به مردم است، حال آنکه در نظام اسلامی، فقط خداوند متعال منبع تشریح قوانین است و هر گونه قانون‌گذاری بشری جایگاهی در اسلام ندارد. او چنین رویکردی را رجوع به جاهلیت و کفر می‌داند و به این آیه استناد می‌کند: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مانده: ۵۰). وی معتقد است این آیه هر نوع رجوع به قوانین انسانی و عدول از حکم خدا را رد کرده و چنین رویکردی را با جاهلیت پیش از اسلام برابر دانسته است. او از تفسیر ابن‌کثیر بهره می‌گیرد که می‌گوید این آیه رفتار کسانی را نفی می‌کند که حکم خدا را کنار می‌گذارند و به خواسته‌ها و قوانین انسانی رجوع می‌کنند. حقانی انتخابات دموکراتیک را به سیستم حکومتی دوره جاهلیت و حکومت چنگیزخان تشبیه نموده و اعتقاد به انتخابات دموکراتیک را به دلیل عدول از

حکم الهی، مصداق کفر دانسته و صاحب چنین اعتقادی را مستحق کشتن می داند. (حقانی، ۱۴۴۳: ۷).

در نقد این دیدگاه توجه به این نکته ضروری است که در اسلام، حاکمیت الهی به عنوان اصل بنیادین پذیرفته شده و در این زمینه هیچ گونه تردیدی نیست که تمامی قوانین اصلی و کلی باید مطابق با وحی و آموزه‌های دینی باشد. با این حال، متفکران مسلمان، به‌ویژه اندیشه‌ورزان معاصر، میان دو حوزه قانون‌گذاری تمایز قائل شده‌اند. بخش اول شامل احکام ثابت و منصوص شرعی است که بشر حق دخالت در آن را ندارد. اما بخش گسترده‌تری از قلمرو حاکمیت، به تعبیر فقها، به امور متغیر و زمانمند تعلق دارد که بر اساس اصول کلی شریعت قابل مدیریت است. این حوزه که از آن به منطقه الفراغ (حوزه خالی از نص) هم یاد می‌شود، شامل حقوق متقابل مردم و حکومت، نوع ساختار دولت، و تنظیم مناسبات روزمره جامعه است که می‌توان آن را از طریق قانون‌گذاری قاعده‌مند کرد (زحیلی، ۱۹۸۵: ۶۵۲-۶۵۴). قانون‌گذاری در این چارچوب، ابزاری برای مقیدکردن قدرت حکومت به قانون و جلوگیری از ایجاد فرمانروایی مطلق است و مانع از آن می‌شود که تحت عنوان لزوم اطاعت مطلق از اولوالامر حتی در حوزه مباحات، قدرتی بی‌حد و حصر شکل گیرد. اطاعت مطلق در چنین قلمرو وسیعی می‌تواند به قدرت مطلقه بینجامد و آزادی فردی را نابود کند. بنابراین، قانون‌گذاری بر پایه اصول شریعت، نه فقط با آموزه‌های دینی سازگار است، بلکه راهکاری برای تنظیم قدرت و تضمین آزادی‌های فردی به شمار می‌آید. وهبه الزحیلی می‌گوید قوانین جدیدی که کمیته‌های قانون‌گذاری وضع می‌کنند و با اسلام منافاتی ندارد، با قواعد اجتهاد در فقه اسلامی هم مغایرتی ندارد (همان: ۵۹۷).

متفکرانی چون حسن البناء هم معتقدند میان حاکمیت الهی و دموکراسی سازگاری وجود دارد، زیرا حاکمیت متعلق به مردم است. وی سازوکارهای نوین حکومت‌داری را مغایر با اسلام نمی‌داند و بر بسیاری از آن‌ها، از جمله نظام پارلمانی، صحنه می‌گذارد. از دیدگاه البناء، احترام به اراده امت رکن سوم دولت اسلامی است؛ یعنی مردم باید به گونه‌ای درست و شایسته مشارکت داده شوند و حکومت نماینده آن‌ها باشد. نظام سیاسی اسلامی قدرتش را از مردم می‌گیرد و آن‌ها منبع حاکمیت یا صاحب قدرت‌اند

(البناء، ۱۹۴۸: ۹۸). این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد قانون‌گذاری بشری در چارچوب اصول اسلامی و با اتکا به ارادهٔ عمومی نه فقط جاهلیت نیست، بلکه از الزامات حکومت‌داری عادلانه در عصر حاضر محسوب می‌شود.

حقانی از اندیشه‌های کسانی چون سید قطب تأثیر پذیرفته که جاهلیت جدید را در سیمای جوامع غربی تعریف می‌کنند (هدایت، ۱۳۷۸: ۴۲) و از همین منظر به آیهٔ ۵۰ سورهٔ مائده استناد می‌کند (حقانی، ۱۴۴۳: ۷۴). این در حالی است که آیهٔ مذکور به طور خاص به افرادی اشاره دارد که از احکام الهی عامدانه و آگاهانه عدول می‌کنند و به قوانین غیرالهی و من‌درآوردی روی می‌آورند، نه به فرآیندهای دموکراتیک که به منظور برقراری عدالت و نظارت بر قدرت در چارچوب اصول اسلامی طراحی شده‌اند. در واقع، این آیه به طور کلی به کسانی اشاره دارد که خواسته‌های بشری را به جای حکم خدا قرار می‌دهند، نه به شیوه‌های قانونی که در چارچوب اصول اسلامی، به‌ویژه در عصر حاضر، برای تحقق عدالت و مصلحت عمومی طراحی شده‌اند.

۸. ارزیابی رویکرد جایگزین حقانی

تا اینجا به نقد استدلال‌های حقانی علیه انتخابات پرداختیم. باید توجه داشت که این استدلال‌های هفت‌گانه صرفاً موضع سلبی وی را در این زمینه مشخص می‌کند و چیزی از موضع ایجابی وی به ما نمی‌گوید. لذا برای تکمیل بحث لازم است نگاهی اجمالی به رویکرد جایگزینی بیندازیم که او برای تعیین حاکم معرفی می‌کند. وی انتخابات را به عنوان سازوکاری مشروع برای تعیین حکومت رد می‌کند، اما گزینهٔ بدیلی که معرفی می‌کند تغلب یا مشروعیت‌بخشیدن به حکومت زور است. می‌بینیم که او در مجموعه‌ای از مباحث به تفصیل از نظریهٔ تغلب دفاع کرده است (همان: ۷۰). اما این رویکرد جایگزین نه فقط فاقد توجیه عقلانی و شرعی است، بلکه حتی با استفاده از همان معیارهایی که خود حقانی برای نقد انتخابات به کار می‌برد قابل نقد است. در ادامه نشان می‌دهیم که چگونه نظریهٔ تغلب در مقایسه با انتخابات، نه فقط راه‌حلی برای مشکلاتی که حقانی ذکر کرده ارائه نمی‌دهد، بلکه خود به‌مراتب به تشدید همان مسائل (مانند تفرقه، فساد اخلاقی و اسراف) می‌انجامد و با اصول اسلامی هم سازگاری ندارد.

بر اساس دیدگاه حقانی، انتخابات می‌تواند به تشدید منازعات فرقه‌ای و قومی در جامعه بینجامد (همان: ۷۴-۷۵). این در حالی است که به قدرت رسیدن از طریق اعمال زور، که مستلزم حذف و سرکوب اقوام و اقلیت‌های قومی و مذهبی ضعیف‌تر است، بیش از هر چیز به سلب حقوق بنیادین مردم، تشدید اختلافات و افزایش نارضایتی‌ها در جامعه منجر می‌شود. نمونه بارز این مسئله در وضعیت کنونی افغانستان دیده می‌شود، جایی که طالبان پس از سه دهه درگیری و جنگ، موفق به تسلط بر این کشور شده‌اند و حکومتی انحصاری ایجاد کرده‌اند. این حکومت نه فقط نتوانسته است تنش‌های قومی و مذهبی را کاهش دهد، بلکه به نظر می‌رسد به عمیق‌تر شدن شکاف‌های اجتماعی و سیاسی و گسست‌های ساختاری در جامعه افغانستان انجامیده است.

در خصوص دغدغه حقانی درباره نادیده گرفته شدن ارزش‌های اخلاقی در انتخابات این پرسش مطرح می‌شود که: آیا گزینه بدیل حقانی، یعنی کسب قدرت از طریق زور و غلبه، با معیارهای اخلاقی سازگاری دارد؟ نظریه تغلب که اساسش بر اعمال زور و خشونت استوار است، پیامدهایی چون جنگ‌های ویرانگر، کشتار غیرنظامیان، آوارگی گسترده مردم و نقض فاحش حقوق بشر را به دنبال دارد. این رویکرد نه فقط فاقد هر گونه همخوانی با اصول اخلاقی است، بلکه یکی از شدیدترین اشکال نقض ارزش‌های انسانی و اخلاقی تلقی می‌شود. بنابراین، گرچه انتخابات ممکن است با مسائل اخلاقی همراه باشد اما استفاده از زور و خشونت برای کسب قدرت هرگز نمی‌تواند به عنوان جایگزینی مشروع یا اخلاقی پذیرفته شود. حقانی انتخابات را یکی از مظاهر قدرت‌طلبی می‌داند که در اسلام نهی شده است (همان: ۷۶)، اما آیا جنگ‌های سی‌ساله‌ای که این گروه به راه انداخت، مصداق شدیدتر و غیراخلاقی‌تری از قدرت‌طلبی نیست؟ این تناقض در نگاه حقانی نشان می‌دهد که اگر انتخابات به عنوان ابزاری برای کسب قدرت نقد می‌شود، جنگ‌های طالبان که با هدف تسلط کامل بر افغانستان و حذف مخالفان صورت گرفت، به مراتب مصداق شدیدتر و غیراخلاقی‌تری از قدرت‌طلبی است.

همچنین، درست است که اسراف در هر زمینه‌ای از جمله انتخابات محکوم است، اما آیا الگوی جایگزینی که حقانی پیشنهاد می‌دهد، یعنی دستیابی به قدرت از طریق

اقدامات نظامی، از نظر اقتصادی پیامدهای سنگین‌تری به همراه نداشته است؟ روشن است که در بیش از سه دهه منازعه بر سر قدرت، که طالبان همواره یکی از بازیگران اصلی‌اش بوده‌اند، جنگ‌ها علاوه بر تلفات انسانی گسترده، خسارات عظیمی به زیرساخت‌های اقتصادی، دارایی‌های عمومی و سرمایه‌های خصوصی وارد کرده است. بر این اساس، می‌توان استدلال کرد که هزینه‌های مرتبط با برگزاری انتخابات، هرچند ممکن است در کوتاه‌مدت بار مالی چشمگیری ایجاد کند، اما در مقایسه با آثار بلندمدت جنگ و بی‌ثباتی سیاسی، از نظر مقیاس و پیامد اقتصادی، به مراتب محدودتر و قابل مدیریت‌تر است.

افزون بر این، در نظامی که بر پایه زور و غلبه تأسیس می‌شود، مفهوم «اهل حل و عقد» که حقانی خود آن را در فقه اسلامی دارای جایگاهی کلیدی می‌داند، دچار ابهام و تزلزل می‌شود. همان‌طور که آن‌ها گاه در شعار از «حل و عقد» سخن گفته‌اند، اما در تعداد اعضای اهل حل و عقد هیچ معیار مشخصی وجود ندارد و برخی حتی یک نفر را هم کافی دانسته‌اند (همان: ۱۵۶). این تفسیر خودسرانه و حداقلی از اهل حل و عقد، نه فقط به نادیده گرفتن رأی و نظر عموم مردم، بلکه به حذف یا بی‌اعتبار کردن نقش نخبگان مستقل و کارشناسان واقعی می‌انجامد. در واقع، تغلب با کنار گذاشتن هر گونه سازوکار انتخابی یا مشورتی ساختارمند، جایگاه تمایزات فقهی و آگاهی را به کل از بین می‌برد و حاکمیت را صرفاً در اختیار فرد یا گروه مسلط قرار می‌دهد. این رویکرد به مراتب با معیارهای خود حقانی در خصوص لزوم رعایت تمایزات و نقش نخبگان در تضاد عمیق‌تری قرار دارد.

نتیجه

دیدگاه عبدالحکیم حقانی درباره مشروعیت انتخابات و تأثیرش بر جامعه اسلامی افغانستان نشان‌دهنده نگرانی‌های خاص طالبان راجع به فرآیندهای دموکراتیک و ساختارهای مدرن سیاسی است. او انتخابات را به دلیل نبود نص صریح دینی، فقدان سابقه تاریخی در دوران صحابه و خلفای راشدین، و خطر تشدید اختلافات قومی، زبانی و حزبی رد می‌کند. همچنین، به تفاوت‌های حقوقی میان گروه‌های مختلف و

اسراف منابع در فرآیند انتخاباتی اشاره دارد و تأکید می‌کند که حق قانون‌گذاری فقط به خدا تعلق دارد. این استدلال‌ها، اگرچه بر برخی اصول سنتی اسلامی مبتنی است، اما از منظر علمی و عملی درخور نقد است.

فقدان نص صریح دینی درباره انتخابات به معنای نفی مشارکت مردم نیست؛ آموزه‌های اسلامی مانند شورا، بیعت و اجماع نشان می‌دهد که مشارکت و مشورت مردم با اصول دین سازگار است و می‌تواند عدالت و رفاه عمومی را تقویت کند. همچنین، فقدان نمونه مشابه در عصر صحابه نمی‌تواند پذیرش انتخابات در جهان معاصر را نفی کند؛ اسلام روش‌های انعطاف‌پذیری برای اداره جامعه پیش می‌نهد که می‌تواند در چارچوب نظام‌های دموکراتیک اعمال شود. نگرانی حقانی از اختلافات قومی و حزبی هم درخور نقد است؛ در جوامع چندقومی انتخابات می‌تواند ابزار نمایندگی عادلانه گروه‌ها و ایجاد توازن قدرت باشد. مسئله اسراف منابع و فساد اخلاقی در انتخابات هم هرچند واقعیت دارد، اما با مدیریت شفاف، قوانین اخلاقی و نظارت مؤثر قابل مدیریت است.

فراتر از نقد این دلایل، بررسی رویکرد جایگزین پیشنهادی حقانی، یعنی نظریه تغلب، روشن کرد که اگر همان معیارهای انتقادی حقانی را بر نظریه تغلب اعمال کنیم، این رویکرد نه فقط مشکلات را حل نمی‌کند، بلکه آن‌ها را به شکلی بحرانی تشدید می‌کند.

به طور کلی، این تحلیل نشان داد که دیدگاه‌های حقانی با آموزه‌های اسلامی همخوانی ندارد و در دنیای معاصر اجتهاد و انعطاف‌پذیری سیاسی ضروری است. روش‌های دموکراتیک می‌تواند با رعایت معیارهای دینی، عدالت اجتماعی و ثبات سیاسی را در افغانستان تقویت کند. با توجه به محدودیت‌های طالبان در مشارکت سیاسی و حقوق زنان، پژوهش‌های تحلیلی درباره تفاوت تفاسیر فقهی، تأثیر سیاست‌های طالبان بر حقوق بشر و فهم آن‌ها از حاکمیت الهی ضروری است تا روشن شود چگونه این دیدگاه‌ها با اصول اسلامی و نیازهای جامعه معاصر در تضاد است.

پی‌نوشت

۱. عبدالحکیم حقانی (متولد ۱۳۳۵ ه.ش/۱۹۵۷ م. در قندهار) از شخصیت‌های برجسته فکری و قضایی طالبان است. وی تحصیلات دینی‌اش را در دارالعلوم حقانیه در اکوره ختک پاکستان، که یکی از مهم‌ترین مراکز فکری جریان دیوبندی به شمار می‌رود، به پایان رساند و در علوم چون ادبیات عرب، فقه، تفسیر و حدیث نزد علمای برجسته اهل سنت تلمذ کرد. حقانی سال‌ها در افغانستان و کوئته پاکستان به تدریس اشتغال داشت و مؤلفی پرکار است؛ علاوه بر کتاب کلیدی الامارة الاسلامیة و نظامها، ۲۸ اثر دیگر نیز از وی به چاپ رسیده است. او پس از به قدرت رسیدن طالبان در سال ۱۴۰۰، به سمت قاضی القضاة (رئیس قوه قضائیه) امارت اسلامی منصوب شد و در حال حاضر این مسئولیت را بر عهده دارد (حقانی، ۱۴۴۳: ۱۰-۱۵).



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. احمدی، محمدامین (۱۳۹۷). از اقتدارگرایی تا مردم‌سالاری، کابل: ابن‌سینا.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۶). آموزش دانش سیاسی، تهران: نگاه معاصر.
۵. البناء، حسن (۱۹۴۸). مجموعه رسائل الامام الشهيد حسن البنا، قاهره: دار الشهاب.
۶. حسینی، سید موسی (۱۳۸۰). «دیدگاه قرآن درباره مشارکت سیاسی زنان»، در: پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۵-۲۶، ص ۱۷۰-۱۸۳.
۷. حقانی، عبد الحکیم (۱۴۴۳). الامارة الاسلامية و نظامها، بی‌جا: مکتبه دار العلوم الشرعية.
۸. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴). تفسیر القرآن الحکیم الشهير بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفة.
۹. رضا، محمد رشید (۱۴۳۱). الخلافة او الامامة العظمی، قاهره: الزهراء للاعلام العربی.
۱۰. زحیلی، وهبه (۱۹۸۵). الفقه الإسلامی و أدلته، دمشق: دار الفکر.
۱۱. صالحی، عبدالکبیر (۱۴۰۲). جستاری در الهی ات طالبانی؛ دیوبندیسم با طعم پشتونوالی، انگلستان: انستیتو مطالعات استراتژیک افغانستان.
۱۲. طاهری، محمدحنیف (۱۴۰۱). «طالبان و تشکیل دولت لویاتان قومی مذهبی در افغانستان»، در: پرتو خرد، ش ۲۳، ص ۷۷-۱۰۲.
۱۳. غرابیه، ابراهیم (۱۳۸۲). «اسلام و سلطه سیاسی از دیدگاه رشید رضا»، ترجمه: علی محمدی، در: کتاب ماه، ش ۷۳-۷۴، ص ۹۰-۹۳.
۱۴. غزالی، ابو حامد (۱۴۲۱). المستصفی من علم الأصول، تحقیق: حمزة بن زهير حافظ، مدینه: شركة المدينة المنورة للطباعة.
۱۵. قرضاوی، یوسف (۱۴۱۵). فقه سیاسی، ترجمه: عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۳). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۷. ممتازنیا، محمدسعید (۱۳۹۱). «بررسی فقهی حقوقی دیدگاه محمد عبده پیرامون حکومت»، در: پژوهش‌نامه فقهی، ش ۱، ص ۶۱-۷۸.
۱۸. مناقبی، محمدتقی (۱۴۰۱). «مروری بر کتاب الامارة الاسلامية و نظامها»، در: صدای زنان افغانستان، بازیابی شده در ۱۴۰۴/۷/۲۵، در:

<https://voiceow.com/fa/%d8%a8c/2/11/2025>

۱۹. هدایت، محمد (۱۳۷۸). القاعده به مثابه جریانی مدرن، قم: جامعه المصطفی العالمیه.

20. Butt, John (2023). A Taleban Theory of State: A Review of the Chief Justice's Book of Jurisprudence, Afghan Analysts Network.

