

حاکمیت و حکومت در

طرح بحث

آغاز شد، اما به جایی نرسید. وقتی که در ۱۹۴۷ میلادی (۱۳۲۶ شمسی) امپراطوری انگلیس به ناچار به استقلال مستعمره عظیم هندوستان تن در داد، مسلمین هند یعنی نخبگان شهرنشین مرفه‌الحال امثال قائداعظم و بنیانگذار جمهوری پاکستان، محمدعلی جناح و رئیس حزب مسلم لیگ علامه محمد اقبال (که عموماً تحصیلکرده انگلیس و حقوقدان و وکیل دادگستری بودند) به تجزیه هند به دو بخش هندوئشین (هندوستان) و مسلمان‌نشین (پاکستان غربی و شرقی) موفق شدند. حال، غرض واقعی این جماعت قلیل که دعوی رهبری و ادعای دلسوزی مسلمین هند را داشتند از اصرار در تجزیه هند، رضای خدا و خدمت به اسلام بود یا به جهت اغراض دیگری (از قبیل ایجاد کشوری تازه که مصون از رقابت اقتصادی و حرفه‌ای هندوان باشد) خواستار تجزیه شدند، معلوم ما نیست. هر چه باشد، چند چیز مسلم است:

اول آنکه، مشارکت مردم عادی و طبقه عوام در تجزیه پاکستان از علایق و احساسات دینی و اسلامی‌شان نشأت می‌گرفت، توأم با ترس و وحشت از اینکه اگر قدرت انگلیسی‌ها در بین نباشد، بسا که هندوان در حق مسلمین اجحاف و زورگویی کنند.

دوم آنکه، امپراطوری انگلیس به سائقه «تفرقه بینداز و حکومت کن» نمی‌توانست از این تفرقه و تجزیه ناراضی باشد.

سوم اینکه، قشر درس خوانده، اداری و متجدد مسلمین هند، ادامه استعمار انگلیس را بر زندگی تحت سلطه هندوان که در هندوستان مستقل به جهت اکثریت ایشان قابل‌پیش‌بینی بود ترجیح می‌دادند.

چهارم اینکه، رهبران مسلمین هند که حزب مسلم لیگ را در برابر حزب کنگره تشکیل داده بودند، رجال قانون و سیاست و مشغول به حرفه وکالت دادگستری یا کارهای دیوانی بودند نه مرد دین و روحانی یا متخصص در فقه سنت. از جمله محمدعلی جناح و علامه محمد اقبال هر دو تحصیلکرده انگلیس و عضو کانون وکلای انگلستان بودند و حرفه اصلی و شغل شاغل هر دو ایشان، که یکی پس از دیگری ریاست حزب مسلم لیگ را بر عهده داشت وکالت عدلیه بود. طرفه آنکه علمای روحانی پاکستان و «جماعت اسلامی» با تجزیه هند مخالف بودند.

پنجم اینکه، این رجال سیاسی که رهبری حزب مسلم لیگ را بر عهده داشتند، وعده‌های گزاف و خلاف به مسلمین هند دادند که کشور مستقل پاکستان تحت زعامت ایشان، رشک جنان و چین و چنان خواهد شد.

به این ترتیب، هندوستان تجزیه شد، اما حاصل این تجزیه برای مسلمین پاکستان بسیار دردناک بود. اولاً قریب دویست هزار مسلمان هند (و به همین نسبت هندو یعنی جمعاً قریب نیم‌میلیون انسان) بر اثر

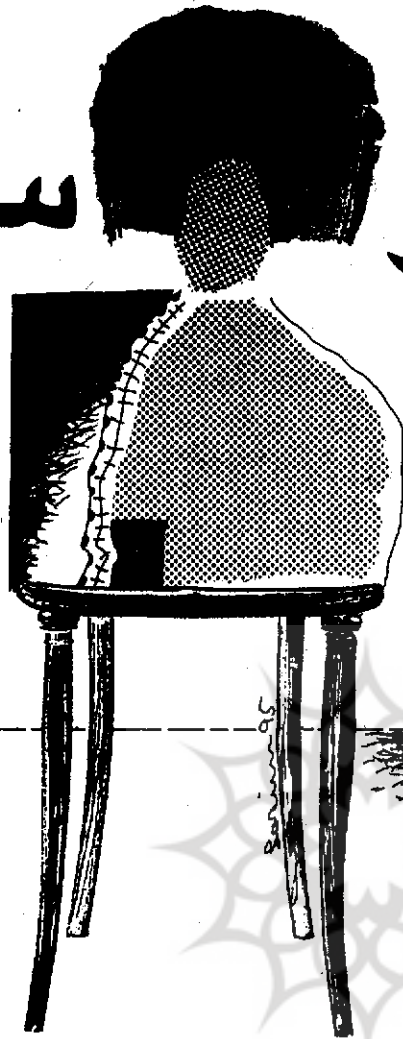
در بحث از ساختار حقوقی و سیاسی حکومت‌های اسلامی، محقق باید هم متوجه واقعیت‌های سیاسی و عینی باشد و هم از مباحث علمی و نظری غافل نشود. از نظر عملی و واقع‌بینی، هر نویسنده بی‌غرضی که بخواهد در این زمینه اظهار نظر کند باید یک واقعیت غیر قابل انکار را منظور داشته‌باشد و آن این است که در زمان حاضر، قریب یک پنجم از جمعیت جهان مسلمانند و با شدت و ضعف، کم و بیش به این دین پایند و دل‌بسته‌اند. نیز از یکصد و پنجاه و چند کشور جهان، تقریباً نزدیک به ثلث آنها را «دولت‌های مستقل» مسلمان تشکیل می‌دهند و از این میان، چهار دولت، عنوان «جمهوری اسلامی» را جزء لاینفک نام رسمی خود می‌دانند. در قانون اساسی تمام این چهل و چند کشور مسلمان (به استثنای ترکیه). دیانت اسلام دین رسمی و شریعت اسلام از منابع اولیه حقوق و قانونگزاری شناخته شده است. لذا بی‌اعتنایی و بی‌توجهی به اسلام در جهان امروز مساوی است با چشم‌پوشی از واقعیت. پس، بحث از ساختار حقوقی و سیاسی حکومت در اسلام، یک بحث تاریخی یا نظری صرف نیست، بلکه برای شناسایی ملتها و دولت‌های مسلمان عصر حاضر، ضروری است.

البته تئوری، همیشه و همه‌جا با واقعیت تطبیق نمی‌کند. همان طوری که علی‌رغم حرمت فسق و سرق و جنایت در اسلام، هیچ وقت جامعه مسلمین خالی از فاسق و سارق و قاتل نبوده است، در دایره حقوق اساسی هم، علی‌رغم عناوین و اشکال و اهداف حکومت، اجرای کامل نظام سیاسی و اقتصادی اسلام در هیچ زمان و مکانی ممکن نشده است. اکثریت مسلمین، عصر سعادت و عهد خلفای راشدین را نمونه کامل و بی‌عیب و نقص حکومت اسلامی خیال می‌کنند، اما متون روایی و تاریخی به خوبی ثابت می‌کند که در همان زمان نیز، هم جرایم عادی از قبیل سرق، قتل، زنا و هم جرایم سیاسی و اشتباهات اداری و اجرایی کم نبود. هر چه باشد، آنچه عیان است و محتاج بیان نیست در عصر ما بین مسلمین در باب ساختار حقوقی و سیاسی حکومت اسلامی وحدت کلمه و اتفاق نظر وجود ندارد و صرف‌نظر از اختلاف در مذهب و مبنی، در عمل و در مرحله اجرا، همچنان که در سلیقه و طرز تلقی، حتی در مسائل متفق‌علیه، بین کشورهای مسلمان اختلاف است، بلکه بین احزاب و گروه‌ها و افراد یک کشور و یک مذهب نیز. این است که ما در این نوشتار، ایران و پاکستان را به عنوان دو نمونه زنده از جمهوری‌های اسلامی دنیای معاصر، مورد مطالعه قرار دادیم.

پاکستان

پس از سقوط عثمانی، نهضت تجدید خلافت در اکثر کشورهای اسلامی و از جمله در هند که بزرگترین کشور مسلمان‌نشین جهان بود

فقه شیعی و سنی



این تجزیه و مهاجرت‌های دسته‌جمعی ناشی از آن، جان عزیز خود را از دست دادند. در حالی که به ضرس قاطع می‌توان گفت، اگر هندوستان تجزیه نشده بود، به هیچ وجه دولت فدرال هند مرتکب چنین اعمال وحشیانه‌ای نمی‌شد که نیم‌میلیون از شهروندان خود را از دم تیغ بی‌دریغ بگذراند. ثانیاً، پاکستان تاکنون که قریب نیم‌قرن از استقلال آن می‌گذرد از هیچ نظر - نه سیاسی، نه اقتصادی، نه آموزشی و تربیتی و علمی، نه صنعتی و حرفه‌ای ... - نه تنها از هند جلو نیفتاده است، بلکه خیلی هم عقبتر مانده است.

قانون اساسی پاکستان، این کشور را رسماً «جمهوری اسلامی پاکستان» نامگذاری می‌کند، حاکمیت را منحصرأ متعلق به خدا می‌داند و هدف ملت و دولت پاکستان را توانایی بخشیدن به مردم مسلمان

قانون اساسی جمهوری اسلامی پاکستان را اصلاح کرد و با ایجاد «دادگاه عالی شریعت» به هر شخص حقیقی یا حقوقی صاحب حقی اجازه داد که اگر مقررات و مصوبات تقنینی یا اجرایی را مخالف احکام شرع بدانند مستقیماً در آن دادگاه اقامه دعوی کنند و به این ترتیب در سال ۱۹۷۹ میلادی (۱۳۵۸ شمسی) از جهت صورت ظاهر، و بر اساس مواد و اصول مندرج در قانون اساسی، یک جمهوری اسلامی تمام عیار شد. خاصه آنکه فقه جزایی (حدود و دیات) هم در همان زمان به وسیله حکومت ضیاءالحق به اجرا گذاشته شد.

مقایسه ساختار حقوقی و سیاسی ایران و پاکستان نشان می‌دهد که این دو کشور که هر دو رسماً خود را جمهوری اسلامی می‌خوانند و می‌دانند، با هم تشابهات و اختلافات متعددی دارند. اولین وجه افتراق دو کشور این است که در ایران، اکثریت جمعیت یعنی تقریباً نود درصد شیعه‌اند و تقریباً ده درصد سنی‌اند. در پاکستان، قضیه درست معکوس است، یعنی شاید ۸۵ درصد سنی‌اند و ۱۵ درصد شیعی. تفاوت عمده دیگر این است که پاکستان از همان ابتدای تأسیس به عنوان یک دولت مستقل، یک «حکومت اسلامی» و «جمهوری اسلامی» اعلام شد، اما ایران، بر اثر یک انقلاب پرشور عمومی، دولت موجود سلطنتی را به زانو درآورد و به جای آن دولت جدیدی به عنوان «جمهوری اسلامی» تأسیس کرد.

پاکستان به صورت انفراد و اجتماع برای اجرای احکام اسلام به نوعی که در قرآن مقدس و سنت معین شده است اعلام می‌کنند، اما در عمل، جز بعضی قوانین فرعی و تشریفات عوام فریبانه، پاکستان خدمت عمده‌ای به برقراری یک نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی که بر اساس فقه اهل سنت و جماعت پایه‌گذاری شده باشد، به انجام نرسانده است.

اگر کسی به قانون اساسی پاکستان بنگرد، این کشور را مدینه فاضله و یک جامعه ایده‌آل منطبق با عالی‌ترین اصول انسانی و اسلامی فرض می‌کند. پاکستان که زماناً اولین «جمهوری اسلامی» است، برای آن از هند تجزیه شد که یک حکومت مسلمان بر مسلمان برابر قواعد شریعت اسلام در یک کشور مستقل اسلامی برقرار شود. در عصر حاضر، پاکستان تنها کشوری است که اساس ملیت و استقلال سیاسی خود را منحصرأ بر اساس اختلاف مذهبی بنا نهاده است و به عنوان یک اقلیت مذهبی از هند جدا شده است. اما عملکرد این دولت در جهان، نام اسلام را سیاه کرده است. پاکستان امروز از جهت سیاسی، اداری، اقتصادی، فرهنگی، سطح آموزش و پرورش و ... یکی از فاسدترین و ضعیفترین کشورهای جهان سوم است.

درست هم‌زمان با تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که اصول چهارم و یکصد و هفتم آن، مجلس خبرگان را مسئول احراز مشروعیت تمام مصوبات مجلس شورا کرده است، دولت پاکستان هم

علی‌رغم این وجوه افتراق، متن قانون اساسی ایران و پاکستان به هم بسیار شبیه‌اند. هر دو، حاکمیت را متعلق به الله می‌دانند و هدف خود را تشکیل یک نظام انسانی و اسلامی آینده‌آل می‌شناسانند. کرامت انسانی و حقوق و آزادیهای فردی را حرمت می‌نهند و شاه و گدا و حاکم و محکوم را در برابر قانون مساوی می‌شمارند. این تشابه دو قانون اساسی، مخصوصاً در ترجمه انگلیسی این متون چشم‌گیرتر است. پاکستان در ۱۳۵۸ شمسی وجه شبه دیگری هم با قانون اساسی ایران بر قانون اساسی خود افزود و آن ایجاد «دادگاه عالی شریعت» به تقلید «شورای نگهبان» قانون اساسی ایران بود تا این دادگاه عالی، موافقت قوانین عادی را با شریعت احراز کند.

اکنون که خلاصه‌ای از مشکلات عینی و واقعینهای سیاسی کشورهای مسلمان مذکور شد، بجا است که مروری به افکار و تفکران و علمای مسلمان کرده، ببینیم قدمای ما چگونه با مسأله حکومت و حاکمیت برخورد کرده‌اند.

در فرهنگ اسلامی، مباحث حقوق اساسی و فقه سیاسی از دو دیدگاه مختلف مطالعه می‌شود. یکی از باب حکمت عملی (تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن) که روی هم رفته از این جهت فلسفه و حکمت اسلامی تا حد زیادی پیرو افکار فلاسفه یونان (مخصوصاً افلاطون و ارسطو) است، و دیگری از باب فقه و احکام شریعت. در عصر ما کمتر دیده شده است که کسی از ایجاد حکومت اسلامی، مطابق آرای مدینه فاضله فارابی یا کتب فلسفی و اخلاقی دیگر بحث کند. بر عکس، در همه کشورهای منحصراً متوجه مبانی فقهی حکومت اسلامی است.

در فلسفه حقوق، بعضی به «حقوق طبیعی» معتقدند و بعضی به «حقوق مثبت». قائلین به قول اخیر، حقوق را منحصر به مجموعه قواعد و قوانینی می‌دانند که از طرف خود انسانها برای اداره جامعه وضع شده و به اصطلاح «ضمانت اجرای قانونی» داشته‌باشند. در مقابل، معتقدان به «حقوق طبیعی» به یک سلسله حقوق برتر انسانی یا معنوی معتقدند و می‌گویند بشر حق مداخله و محدود کردن آن حقوق برتر را ندارد و باید به آن قواعد اصولی و حقوق برتر انسانی دست‌درازی نکند.

معتقدان به «حقوق طبیعی» هم بر دو دسته‌اند. جمعی، این حقوق والا تر را منتسب به حقوق مسلم و غیر قابل انکار نوع بشر و حق دائم و طبیعی غیر قابل انتقال فرد فرد انسانها می‌دانند که نمونه بارز این طرز تفکر، افکار ارسطو در کتابهایی چون اصول حکومت آتن، سیاست، اخلاق و غیر آن است و جمعی دیگر آن را ناشی از اعتقادات دینی و منتسب به اراده الهی و کتب مقدسه می‌دانند که افکار حکمای اسلامی از قبیل ابن‌سینا در فصل دوم مقاله دهم الهیات شفا و غزالی در احیاء العلوم و کیمیای سعادت و مستظهره و نصیحة الملوک خصوصاً و قاطبه علما و فقها عموماً تابع این عقیده و سلیقه است.

بنابراین به اعتقاد مسلمین، برای تعیین تکالیف بشر در همه زمینه‌های فردی، اجتماعی، مذهبی، انسانی، عبادی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، مدنی، جزایی، قومی و بین‌المللی باید به احکام شریعت که مبتنی بر وحی است مراجعه کرد. پس وظیفه انسان، پیروی از احکام شریعت است نه جعل قانون و اگر حکمی نامعلوم بود باید آن را بر اساس قواعد فقه استخراج کرد و در تعریف فقه گفته‌اند که آگاهی و فهم و استنباط احکام فرعی شریعت بر اساس ادله و منابع تفصیلی آنها از کتاب (قرآن) و سنت (حدیث) فقه است و دانسته آن

فقیه باشد.

تقسیم‌بندی مباحث فقه

شریعت اسلام (یا به مفهوم تخصصی‌تر آن، فقه اسلامی) به دو بخش تقسیم می‌شود:

اول. حقوق الهی یعنی عبادات و حق الله

دوم. حقوق انسانی یعنی معاملات به معنی اعم و حق الناس

باز به نوبه خود، حقوق الهی (عبادات) را ظاهری است که ناظر به عمل با جوارح و ارکان است و باطنی که ناظر به معنی و محتوا و روح و حقیقت آن اعمال و اقوال است. ظاهر، ناظر به قانون و «تشریفات» آن است، باطن، ناظر به مفهوم و عقیده قلبی و وجدان و اخلاق. بعضی از بزرگان، از اولی تعبیر به شریعت کرده‌اند و از دومی به طریقت و از هدف غایی و نهایی به حقیقت، چنانکه مولانا جلال‌الدین محمدبلخی در مقدمه جلد پنجم هشوی فرماید:

«شریعت همچون شمع است که راه می‌نماید. بی‌آنکه شمع به دست آوری، راه رفته نشود. چون در راه آمدی، آن رفتن تو، طریقت است و چون به مقصود رسیدی، آن حقیقت است... شریعت چون علم کیمیا آموختن است، طریقت، استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن و حقیقت، زرشدن. یا مثال شریعت همچون علم طب آموختن است و طریقت به موجب طب دارو خوردن و پرهیز کردن، و حقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن. چون آدمی از این حیات بمیرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند. شریعت، علم است، طریقت، عمل است و حقیقت وصول الی الله.»^۵

به هر حال، اعظام علما متابعت شریعت در طی طریقت و برای وصول به حقیقت را لازم دانسته‌اند. غزالی گوید: «متابعت شریعت... ضرورت است و هر که از حدود شریعت درگذرد به تصرف خویش در هلاک افتد و بدین سبب گفت ایزد تعالی: و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه.»^۶

بخش حقوق انسانی شریعت (یعنی حق الناس) هم، بر اساس مقسم‌های مختلف به بخشهای جداگانه قابل تقسیم است. امام جعفر صادق در روایتی از حزانی در تحف العقول و شیخ مرتضی انصاری در هتاجو نقل کرده‌اند «ولایت عرفی» یعنی حکومت و کارگزاری دولتی را نوع اول از انواع فعالیت‌های معیشتی (معایش عباد) ذکر فرموده‌است. غزالی، علم شریعت را به مفهوم وسیع آن به چهار رکن (عبادات، معاملات، مهلکات و منجیات) تقسیم کرده است و امر ولایت و ولایت امر را نیز جزئی از معاملات قلمداد کرده‌است.^۷ فقهای بعد از او، کم و بیش بر همین اساس، اما در مفهوم تنگتر، حق الناس را به سه بخش معاملات، مناکحات و جنایات تقسیم



کرده‌اند. بر همین قیاس، محقق حلی، فقه غیرعبادی را به عقود، ایقاعات و احکام تقسیم کرده‌است و بعضی از متأخرین آن را به دو بخش معاملات (عقود و ایقاعات) و احکام و سیاسات تقسیم کرده‌اند.^۲ بعضی دیگر از آن به حقوق و احکام تعبیر کرده‌اند و در این اواخر، تقسیم‌بندی جدیدی تحت عنوان فقه‌عبادی، فقه اقتصادی، فقه قضایی و فقه سیاسی در شرف مقبولیت واقع شده‌است.

همان طور که ظاهر است در تقسیم‌بندیهای ادوار نخستین، دایرة شریعت در تقسیم‌بندی غزالی، موسع است و شامل اخلاق / طریقت نیز می‌شود چنان که وی در بخش منجیات از توبه، صبر، شکر، خوف و رجا، فقر و زهد، صدق و خلوص، محاسبه و مراقبه، تفکر، توحید، توکل، شوق، محبت، ذکر مرگ یاد می‌کند و... در حالی که در تقسیمات بعدی فقها، علم شریعت به مفهوم تخصصی و فقهی، یعنی علم حقوق و فن قانون، محدود می‌شود.

به این ترتیب، کتب فقه تقریباً محدود به فقه‌عبادی و فقه قضایی بودند و در آنها بخش خاصی که شامل قواعد عمومی نظام سیاسی و حکومت اسلامی باشد، دیده نمی‌شد. بنابراین مباحث حقوق عمومی، حقوق اساسی و حقوق اداری را در کتب متقدمین باید در بخشهای مربوط به قضا، حدود، دیات، قصاص، امر به معروف، نهی از منکر، جهاد، حربه، و احیاناً ولایت، امامت، خلافت، خراج و اموال و امثال آنها به صورت فروع احکام فقه (نه به عنوان قواعد عام و اصول اساسی) جست‌وجو کرد.

در فقه اهل سنت، متون مهمی از قبیل الاموال عبدالله بن قاسم بن سالم، الخراج ابویوسف، الخراج یحیی بن آدم، الحسبه وسوقی، الحسبه ابن تیمیه، الحسبه نقولا زیاده، الاحکام السلطانیة ماوردی، الاحکام السلطانیة ابویعلی، السیاسة الشرعیة ابن تیمیه و السیاسة الشرعیة عبدالوهاب خلافت، همه در عین اهمیت، نشانه فرعی بودن و جنبی بودن فقه سیاسی‌اند.

با این همه در کتب فقهی فقهای اسلام نوعاً بخش مستقلی تحت عنوان اصول اساسی حکومت اسلامی و به تعبیر فقه سنت، الاحکام السلطانیة وجود ندارد و این ضعف مخصوصاً در آثار فقهای شیعه امامیه چشم‌گیرتر است زیرا از یک طرف فقهای شیعه، خلفا و سلاطین عصر خود را غاصب می‌دانستند و لذا نوشتن الاحکام السلطانیة برای آنان بی‌ارزش بود و از طرف دیگر چون شیعیان، قلباً در انتظار فرج و ظهور امام زمان حضرت مهدی^ع بودند عملاً دولتهای معاصر خود را دولت مستعجل و موقت می‌دانستند و چون قائل به دولت دائم برای امام قائم بودند، منطقاً ابراز نظر در مسائل حقوق اساسی و سیاست عمومی را نوعی تعیین تکلیف برای امام معصوم و اخلاقاً بی‌ادبی تلقی می‌کردند. این است که تا کنون اثری تحت عنوان الاحکام السلطانیة که تألیف فقهای امامیه باشد به نظر نرسیده‌است. راست است که سید مرتضی رساله‌ای در جواز همکاری با سلاطین وقت (رساله فی العمل مع السلطان) نوشته‌است اما عموماً فقهای امامیه اشتغال به خدمت سلاطین را از مکاسب محرمة می‌دانستند و خود تن به مشاغل رسمی قضا و فتوا از طرف حکام و خلفا نمی‌دادند و از طرف دیگر حکومتهای وقت که مذاهب رسمی را در چهار مذهب منحصر کرده بودند نه تنها فقهای مذهب امام جعفر صادق را از انتصاب به مسند ترفع و قضا و فتوا محروم می‌داشتند بلکه گاهی ایشان را زجر و حبس و قتل و اعدام می‌کردند که شهیدین نمونه‌ای از این تنگ نظریها و تعصبات جاهلان حکام ظالم زمان‌اند.

ساختار حکومت در فقه سنت

واقعیت این است که اکثریت مسلمین جهان در طول تاریخ اسلام، سنی مذهب بوده‌اند و طایفه شیعه - چه زیدیه و چه اسماعیلیه و چه اثنا عشریه - همیشه در سطح جهان اسلام در اقلیت بوده‌اند.

لذا این بنده بحث فقه سنت را در چنین مسائلی مهمی، به شیوه‌ای که شائبه غرض در آن راه نداشته باشد، لازم می‌شمارد.

تفاوت عمده اهل سنت و جماعت با شیعه اسماعیلیه و اثنا عشریه در فقه سیاسی آن است که شیعه، شرط خلافت و امامت را تنصیص و عصمت می‌داند، در حالی که اهل سنت، از لحاظ نظری و علمی - و این را به دور از حب و بغض و تعصب می‌نویسم - اقوالشان در باب مشروعیت خلافت خلفا و حکومت حکام و سلاطین و امرا بسیار مضطرب و مشتت است.

مشکل عمده اهل سنت در این است که در باب خلافت، به اصطلاح حقوق مثبت، «رویه قضایی» قابل اعتماد و استنادی که فصل خلاف کند از خلفا به جای نمانده‌است. خلفای راشدین هر کدام به نحوی متفاوت به خلافت رسیدند و «رویه قضایی» واحدی برای اختلاف خود به جای نگذاشتند. پس از رحلت حضرت رسول^ص انصار در سقیفه بنی ساعده که به اصطلاح حقوق موضوعه، مجلس شورای آن عهد می‌بود، سعد بن عباد را برای خلافت نامزد کردند. مهاجرین با این انتخاب که آنان را از حوزه قدرت و حکومت حذف می‌کرد مخالفت کردند و ابوبکر بن ابی قحافه را نامزد این منصب کردند و بدین گونه به اصطلاح فقهای متأخر، اکثریت «اهل حل و عقد» ابوبکر را به خلافت انتخاب کردند. اما این شیوه «انتخاب» در باب خلفای بعدی اجرا و اعمال نشد، زیرا ابوبکر با تنصیص، عمر بن خطاب را به جانشینی خود به خلافت «انتصاب» فرمود. باز در مرحله دوم، خلیفه دوم، امر خلافت را به شورای خاصی (مرکب از شش تن که هر کدام مستقلاً در نظر خلیفه دوم، شایستگی خلافت داشتند یعنی به ترتیب حروف الفبا زبیر، سعد بن ابی وقاص، عبدالرحمن بن عوف، طلحه، عثمان و علی بن ابیطالب) واگذار کرد و حکم فرمود که این شش نفر، یک نفر را از میان خود، حداکثر ظرف سه روز، به خلافت انتخاب کنند و عثمان بن عفان خلیفه سوم مسلمین این گونه به خلافت رسید. تا آنکه مسلمین به سرکردگی محمد بن ابی بکر خلیفه سوم را به قتل رسانیدند و بر اثر اصرار انقلابیون، علی بن ابیطالب منصب خلافت را قبول فرمود.

این مشکل اساسی از باب فقدان «رویه»ی واحدی که قابل اتباع اختلاف باشد، منحصر به خلفای راشدین و فقه سنت نیست، زیرا بر همین قیاس در تفکر شیعی دوازده امامی هم، «رویه»ی واحدی در باب نحوه معامله ائمه معصوم با خلفای وقت، در دسترس نیست. چنانکه رفتار علی بن ابیطالب در طول خلافت سه خلیفه اول مسلمین عموماً و حمایت آن حضرت از عثمان در روزهای آخرین خلافت او خصوصاً، که واقعیت غیر قابل انکار تاریخی است با ذهنیات و اعتقادات شیعه، قابل تطبیق نیست. همچنین صلح امام حسن با معاویه، سکوت امام حسین در طول حکومت معاویه، قبول ولایت عهدی امام علی بن موسی الرضا از مأمون، هیچ کدام از جهت نظری با مبارزه و معارضة حسین بن علی با یزیدین معاویه قابل جمع نیست. این است که از قدیم می‌فرمودند: ترویج دین به هر چه زمان اقتضا کند، گاهی به کشته گشتن گاهی به کشتن است.

با این همه تا آنجا که مرتبط به تئوری ولایت و امامت در عصر

غیبت می‌شود، نظریه فقهای شیعه، بیش و کم، در طول این مدت غیبت کبری یکدست و یکنواخت مانده است به خلاف نظریه علما و فقهای اهل سنت که انظار و فتاوی ایشان در طول تاریخ بسیار متحول و دیگرگون شده است. ائمه فقه سنت همه در آغاز کار، خلافت و امامت را در حکم جانشینی حضرت رسالت پناهی می‌دانستند. امام اعظم فقه سنت، ابوحنیفه که خود از شاگردان امام جعفر صادق بود، خلفای بنی امیه و بنی عباس را قابل و لایق احراز مقام خلافت و منصب امامت نمی‌دانست و لذا مطرود و رانده هر دو دستگاه خلافت بود. همچنین امام مالک بن انس که او نیز افتخار شاگردی نزد امام جعفر صادق داشت، رسماً و علناً به بطلان بیعت با خلفای عباسی که به اجبار و اکراه، معاصرین خود را به اظهار طرفداری از دولت جدید التاسیس خود وادار می‌کردند، فتوا داد و بز اثر همین فتوا، حکام زمان او را به دستور خلیفه چندان شلاق زدند که کتفشان شکسته شد. امام شافعی نیز که از نظر فقهی و عقیدتی به شیعه بسیار نزدیک است، تن به خلافت عباسیان نداد. اما امام احمد بن حنبل که زماناً از دیگر ائمه فقه سنت متأخر است و معاصر امام محمد تقی و امام علی نقی از ائمه شیعه است فتوا داد که لزومی ندارد خلیفه، افضل امت باشد بلکه مفصول نیز می‌تواند بر اریکه خلافت مستقر شود.

بر همین منوال در قرون بعدی، نه تنها فقهای حنبلی، بلکه فقهای مذاهب دیگر اهل سنت نیز که برادران مذهبی ایشان در گوشه و کنار جهان اسلام بر اریکه سلطنت و حکومت متکی بودند، مسأله خلافت (جانشینی پیامبر اکرم) را به انواع و اقسام مختلف به مسأله فروع فقه تنزل دادند و با قبول منصب قضا و فتوا از ناحیه خلفا و سلاطین وقت در مقام توجیه مشروعیت حکومت‌های وقت برآمدند. چنان که ابویوسف (شاگرد ابوحنیفه) به خلاف استاد که از قبول منصب قضا ابا کرده بود بر مسند قاضی القضاة خلافت بنی عباس متکی شد و کتاب معروف خراج را به دستور هارون الرشید تألیف کرد و مذهب فقه استاد فقید خود ابوحنیفه را مذهب رسمی قلمداد کرد و چون خود قاضی القضاة بود، فقط فقهای حنفی را به شغل قضاوت می‌گماشت.

چندی نگذشت که رسماً باب اجتهاد به دست خلفای عباسی مسدود شد و مدرسین مدارس رسمی و دولتی، فقط اجازه بازگویی فتاوی ائمه چهار مذهب معروف را داشتند و حق اظهار نظر شخصی و اجتهاد از ایشان سلب شد. در زمینه فقه سیاسی، ماوردی، احکام سلطانی را بر اساس مذاهب اربعه تألیف کرد و در آنجا امر خلافت را در عداد معاملات (در مقابل عبادات) به عنوان بخشی مهم از فروع فقه سنت مطرح کرد. به گفته ماوردی، خلیفه و امیرالمؤمنین، یا از طریق انتخاب به وسیله نخبگان جامعه (اهل حل و عقد) به این منصب خطیر منتخب می‌شود یا به تنصیب خلیفه و حاکم سابق به جانشینی او لاحق می‌شود. غزالی نیز در آثار خود همین نوع اظهار نظر می‌کند و فقهای اهل سنت اندک اندک از شرایط خلیفه کاستند و بعد به مشروعیت حکام، مستقل از خلفای وقت، یعنی به تعدد حکومت‌ها فتوا دادند.

دکتر وهب الزحلی^۱ در مجلد ششم از کتاب الفقه الاسلامی و ادله گوید که نحوه صحیح استقرار امام و خلیفه بر مسند امامت و خلافت منحصرأ از طریق شوری و بیعت اهل حل و عقد است. اما این نیز اجتهاد این استاد است زیرا ائمه فتوا و بزرگان فقهای اهل سنت، در گذشته چندان به مشروع نشان دادن زورمندان عصر حریص بودند که عموماً می‌گفتند هر کس با داشتن امکانات و نیرو به قهر و غلبه بر اریکه

سلطنت و امارت متکی و مستقر شد، امیرالمومنین و امام المسلمین است. چنانکه دسوقی از فقهای مالکی گوید:

اعلم ان الامامه تثبت باحدا مورا ثلاثة: اما بايضاء الخليفة الاول المتأهل بها؛ و اما بالتغلب على الناس لان من اشدت و طاته بالتغلب، و جبت طاعته ... و اما بيعة اهل الحل و العقد

و فضل بن روزبهان در سلوک الملوك که بر اساس فقه شافعی و حنفی به پارسی نوشته است، گوید: «طرق انعقاد امامت چهار است: اول، اجماع مسلمانان بر امامت او و بیعت اهل حل و عقد از علما و قضات و رؤسا و سایر وجوه مردم... دوم، استخلاف امام سابق کسی را که شرط امامت در او جمع باشد... سوم... شورا... چهارم... استیلا و شوکت است... که چون امام وفات کند و شخصی متصدی امامت گردد بی بیعتی و بی آن که کسی او را خلیفه ساخته باشد، و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی بیعتی خواه قریبی باشد خواه نه، خواه عرب باشد یا عجم یا ترک، خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل»^۲

یک مطالعه دقیقتر از فقه اهل سنت، نشان می‌دهد که در واقع، در اکثر موارد فقها هم مثل دیگر طبقات جامعه تابع حکومت وقت بودند و فکر و قلم خود را در خدمت خلفا، سلاطین، حکام و وزرای زمان به کار می‌گرفتند و کتب و آثار خود را به دستور ایشان، یا برای هدیه و تقدیم به ایشان، می‌نوشتند. از این نظر هر آنچه در دنیای خارج و واقعتهای سیاسی می‌گذشت تا حد بسیار زیادی در خط مشی ققاهتی و طرز فکر فقها مؤثر بود. بلکه می‌توان گفت این طبقه از فقها خود جزء طبقه حاکمه بودند و به ناچار انظار خود و سابقین خود را بر حسب منافع شخصی و گروهی و طبقاتی خود تعدیل می‌کردند. برخلاف فقهای شیعه که چون مخالف سلاطین وقت بودند همان ایده آل دیرین خود را دایر به انحصار حق ولایت و امامت در امام معصوم متصوص، محفوظ داشتند. این موضوع در مقام مقایسه، شبیه این است که من بنده استاد دانشگاه که در بخش اجرایی و مدیریت دانشگاه مسئولیتی ندارم، طرحهای بزرگ و اصلاحات عظیم و پیشنهادهای زیادی برای تصحیح و بهبود اوضاع آموزش عالی در ذهن دارم و همیشه در گفتن و نوشتن، بی پروا از اشکالات موجود، شکایت و انتقاد می‌کنم. اما استادانی که مسئولیت مدیریت و ریاست دانشگاه به دوشان افتاده است، از نزدیک دچار محدودیتهای زمانی و مکانی، مالی و سیاسی، قومی، ملی و بین‌المللی اند. صاحبان این مسئولیتها می‌باید در چارچوبه نظام موجود، کار کنند.

ساختار حکومت در فقه امامیه

شیعیان دوازده امامی تا قبل از صفویه، تجربه دولت مستقلی نداشتند، اما پس از اینکه غلاة شیعه، سلسله صفوی را که آبا و اجدادشان شیوخ طریقت و سنی مذهب بودند به عنوان مرشد کامل خود قبول کردند و شاه اسماعیل خردسال را به سلطنت رسانیدند، مذهب شیعه در ایران مذهب رسمی شد. در این وقت دو مسئولیت بزرگ، متوجه فقهای امامیه شد. اول اینکه فقها باید به تصحیح عقاید این غلاة اهتمام می‌ورزیدند و از شدت و حدت صرفیانه ایشان می‌کاستند و دوم اینکه فقها می‌باید فقه امامیه را که تا آن زمان به عنوان حکم مذهب اقلیت (خاصه) در برابر مذاهب اربعه (عامه) در متون کهن به دست فراموشی سپرده شده بود برای اجرای عملی به عنوان تنها مذهب مقبول یک دولت نوظاسته مستقل به کار گیرند. داوری در

کارها آسان نیست اما می‌توان قضاوت کرد که در این هردو کار، فقهای امامیه تا حدی موفق و از جهاتی نا موفق بودند.

اما مسأله عمده، توجیه حکومت و سلطنت صفویه براساس فقه امامیه است. از نظر اصولی، حکومت و سلطنت هر حاکم و سلطانی ولو شیعی و صفوی باشد، با اصل انحصار ولایت در امام معصوم، معارض بود. مع ذلک فقها باید این مسأله را توجیه می‌کردند و مسأله فراموش شده «عمل مع السلطان» را در این عهد به یاد می‌آوردند.

فقهای عصر صفوی، این مسأله غامض را چنین حل کردند که اصل اساسی در تشیع، ولایت امام معصوم است اما در زمان غیبت، فقها به عنوان نواب عام امام غایب، حق - بلکه تکلیف - اداره امور عمومی جامعه شیعه را دارند. این اصل به اعتبار رابطه فقیه (نایب) با امام (اصیل)، نیابت است و به اعتبار رابطه فقیه (نایب الامام) با مردم، ولایت. بدین وصف، فقهای شیعه، مستقل از پادشاهان صفوی، برای خود به عنوان «نایب امام» و «ولی فقیه» حق اداره امور عمومی مردم را قائل بودند. این اصل با همین مفهوم و با همین نام و نشان در آثار فقهای گذشته از جمله ابوالصلاح حلبی و اکثر فقهای عصر صفوی دیده می‌شود چنان که محقق کرکی که شیخ الاسلام شاه تهماسب اول صفوی بود براساس همین قاعده، نیابت امام در عصر غیبت، نوشت:

اتفق اصحابنا علی ان الفقیه العادل الامین الجامع لشرائط الفتوی، المعبر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیه، نائب من قبل ائمة الهدی فی حال الغیبه فی جمیع ما للنیابه فیه مدخل^{۱۱}

و از همین مقوله است آنچه جد امجد اعلائی ما، سید محمدبن سید قریش حسینی سبزواری در زین العارفین گوید:

«و در این جزء زمان... که حضرت صاحب الزمان... از نظرها مخفی و مستور است... صاحب این مرتبه جلیله، علمای ربانی اند که تعبیر از ایشان به فقهاء و مجتهدین می‌نمایند... وظیفه باقی مردم که تحصیل این مرتبه ایشان را میسر نگردیده باشد آن است که تقلید این فرقه جلیله که علمای ربانی اند نمایند و به آنچه ایشان از کتاب خدا و محمد مصطفی و طریقه ائمه هدی اخبار نمایند، عمل کنند.»^{۱۲}

پس نیابت امام معصوم و ولایت فقیه جامع الشرایط، اصل اساسی حکومت در زمان غیبت است. اما با این که از نظر ذهنی و نظری در این مسأله فقهی نزد امامیه شک و شبهه‌ای نیست، در عهد صفویه، سلاطین قدرت مطلقه داشتند و به اصطلاح صورت ذهنی با صورت واقعی مساوی نبود. صورت ذهنی، این بود که میرزا محمدعلی کشمیری در نجوم السماء گوید:

«در طریقه حقه امامیه، صاحب ملک، امام زمان را می‌دانند و کسی را نمی‌رسد که در ملک امام بی‌اذن او، یا اذن نایب او، دخل و تصرف نماید. پس در این وقت که حضرت قائم آل محمد، غائب است مجتهد جامع الشرایط عادل هر که باشد، نائب آن حضرت است تا در میان مسلمین حافظ حدود الهی باشد و چون ملک‌داری و سپه‌آری از... مجتهدان صورت نمی‌گیرد، لذا هر پادشاهی را مجتهد معظم آن زمان، نایب خود کرد و آن پادشاه خود را نایب او تصور می‌کرد تا تصرف او در ملک و حکومتش برخلق به نیابت امام بوده باشد. لهذا شاه سلیمان صفوی مغفور را آقا حسین خونساری به نیابت خود بر سریر سلطنت اجلاس فرمود و شاه سلطان حسین صفوی را مولانا محمدباقر مجلسی.»^{۱۳}

اما صورت واقع چنان که از همه متون فرمانهای عهد صفویه لایح و واضح است این است که در عمل، مناصب مهم امثال صدر،

شیخ الاسلام، امام جمعه و غیر آنها را شاه صفوی به هر فقیهی که می‌پسندید اعطا می‌کرد و هر فقیهی را که نمی‌پسندید از این مقامات و احترامات و مواجب محروم می‌کرد. بدین معنی که علی رغم بنیاد مذهبی اش، دولت صفوی در عمل مثل هر سلطان مقتداری مستقل از «حقوق اساسی» نظام خود عمل می‌کرد. گزارش کشمیری شبیه این است که کسی بگوید رضاشاه پهلوی براساس تصویب مجلس مؤسسان به سلطنت رسید! یا فتحعلیشاه قاجار به نیابت و اجازت شیخ جعفر کاشف الغطاء لشکر کشی می‌کرد!

یک نگاه گذرا به آثار حکما و علمای عهد صفویه نشان می‌دهد که بالضروره همه اهل علم در تأیید و تصویب شاهان این سلسله یکدل و یک زبان نبوده‌اند از جمله نه تنها فقهای اهل سنت امثال فضل بن روزبهان با تنظیم و تدوین سلوک الملوک^{۱۴}، طرحی دیگر برای تشکیل یک خلافت نوین اسلامی براساس مذهب سنت و با استفاده از الاحکام السلطانیه ماوردی و احیاء العلوم غزالی ریخته‌اند بلکه بزرگانی چون ملاصدرا شیرازی، کوچکترین نامی از سلاطین صفویه نبرده‌اند. عجب آنکه استادان وی میرداماد و شیخ بهائی حائز عالیترین مقامات مذهبی در دولت صفوی بوده‌اند و با پادشاه زمان (شاه عباس کبیر) همکاری بسیار نزدیک داشته‌اند، اما صدرا مطلقاً اعتنایی به قدر این سلاطین نفرموده است.

متون فقهی عصر صفوی نشان می‌دهد که فقهای این عهد نیز عموماً مباحث حقوق اساسی را مثل متقدمین بر خود به عنوان فروع فقه و نه قواعد اصولی حاکم بر نظام سیاسی و اقتصادی جامعه اسلامی مطرح کرده‌اند. و طرفه آنکه به مدلول اختلاف امتی رحمه در همین فروع هم با هم توافق نظر نداشته‌اند. مثلاً از یک طرف در باب وجوب عینی نماز جمعه در عصر غیبت امام معصوم و از طرف دیگر در باب جواز یا حرمت اخذ خراج و استفاده از اراضی مفتوح‌العنوه که متعلق به امام (دولت اسلامی) است، اختلاف نظر شدید بین فقهای امامیه دیده می‌شود. شهید ثانی، حسین بن عبدالصمد عاملی (پدر شیخ بهائی)، ملا محمدباقر محقق سبزواری، فیض کاشانی، ملا محمد تقی مجلسی، ملا محمد طاهر قمی، مولی محمدتکابنی معروف به سراب و دهها فقیه دیگر بر عینیت وجوب نماز جمعه رساله نوشته‌اند و جمعی دیگر چون محقق کرکی و میرداماد و آقا جواد خونساری وجوب عینی آن را منکر شده‌اند و بر وجوب تخییری آن قائل شده‌اند و برخی دیگر اقامه نماز جمعه را در زمان غیبت حرام دانسته‌اند. بر همین قیاس، محقق کرکی که شیخ الاسلام تهماسب اول بود بر جواز اخذ خراج از اراضی مفتوح‌العنوه حکم کرد و مقدس اردبیلی و شیخ ابراهیم قطیفی و بسیاری دیگر از فقهای عصر او بروی رديه نوشتند.

اما تمام این اختلافات و همه این مباحث، یک وجه مشترک داشت و آن اصل اساسی انحصار ولایت و امامت در امام معصوم است. بعد از غلبه افاغنه، چنان که از زین العارفین سبزواری که آن را در زمان محبوسیت شاه تهماسب ثانی در سبزواری نوشته است برمی‌آید، طایفه امامیه همچنان قلباً به اصل اصیل امامت و نیابت فقها در زمان غیبت معتقد بودند تا اینکه بعد عیناً همین مفهوم را در جامع‌الشتات میرزای قمی و ارشادنامه او می‌بینیم. در همین عصر، شیخ جعفر کاشف الغطاء، نه تنها در مقدمه کشف الغطاء، مفصلاً از شاه وقت تجلیل کرد، بلکه براساس نیابت امام به فتحعلیشاه قاجار اجازه داد که به نمایندگی او که نایب‌الامام بود با روسها بجنگد. اما شیخ محمدحسن نجفی در جواهر الکلام این نوع ولایت فقیه را قابل تفویض به غیر فقیه (ولو

پادشاه وقت باشد) نمی‌داند.

رهبری درباره همه فقها واجد شرایط... مشورت می‌کنند هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی واجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل ۱۰۹ تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می‌کنند. در غیراین صورت، یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند.»

انتخاب رهبر بدین گونه تقریباً مساوی است با آنچه «تصویب اهل حل و عقد» در فقه سنت بدان گویند با این تفاوت که خبرگان، منتخب عام‌اند، اما اهل حل و عقد طبقه خواص. هرچه باشد، حاصل همه این تحقیقات این است که در فقه شیعه امامیه، اصل اساسی فقه سیاسی مبتنی بر این تأسیس است که در عصر غیبت، فقها، نواب و اهلخای عام امام غایب‌اند. این اصل اساسی که صرف‌نظر از تعبیرات مختلفی که از آن شده است از قبیل نیابت عامه، حکومت شرعی، ولایت شرعی یا ولایت فقیه و باز صرف‌نظر از نوع روایاتی که برای احراز این حق در آثار فقها دیده می‌شود، در معنی و مفهوم از آغاز غیبت کبری تاکنون در همه متون روایی و فقهی تکرار شده است و از جهت علم فقه در صحت آن ایراد و اشکالی نیست، از یک نظر، متفق علیه اصحاب امامیه نیست و آن از جهت دایره شمول و حدود اختیارات «حاکم شرع» یا «ولی فقیه» است.

سابقاً گفتیم که در تقسیم‌بندی فقه اسلام، مسأله خلافت و ولایت و

بین فقهای اواسط عصر قاجار، شیخ مرتضی انصاری و میرزای شیرازی، از نظر علمی و عملی شوقی به توسعه قدرت فقها و دخالت مستقیم ایشان در امور حکومتی نشان ندادند چنان که از مکاسب محرمه، یکی حرمت همکاری با حکام جور است و یرهمین قیاس میرزای شیرازی پس از فتوای تنباکو، از خواهش سیدجمال‌الدین اسدآبادی دایر به صدور فتوایی در عزل ناصرالدین شاه از سلطنت برآشفت و مداخله علما را در این امور خارج از حوزه فقه و فقاہت دانست. برعکس در همین ایام، ملا احمدنراقی در عوائد و میرفتاح حسینی مراغی در عنوانین، عنوان فقهی نیابت امام و ولایت فقیه را توسعه دادند و از ولایت فقیه و حکومت شرعی فقها به طور بالنسبه جامعی بحث کردند. در عصر مشروطیت، آخوند خراسانی و اتباع و اذیال او از جمله میرزا محمدحسین نائینی، عملاً با فتوا دادن به نفع مشروطه، دخالت مستقیم فقها را در متن حکومت و سیاست تشویق نکردند بلکه در حقیقت، نظارت بر حکومت و قوه مقننه را طالب بودند چنان که اصل دوم متمم قانون اساسی ایران مصوب شعبان ۱۳۲۵ هجری قمری معین کرده بود:

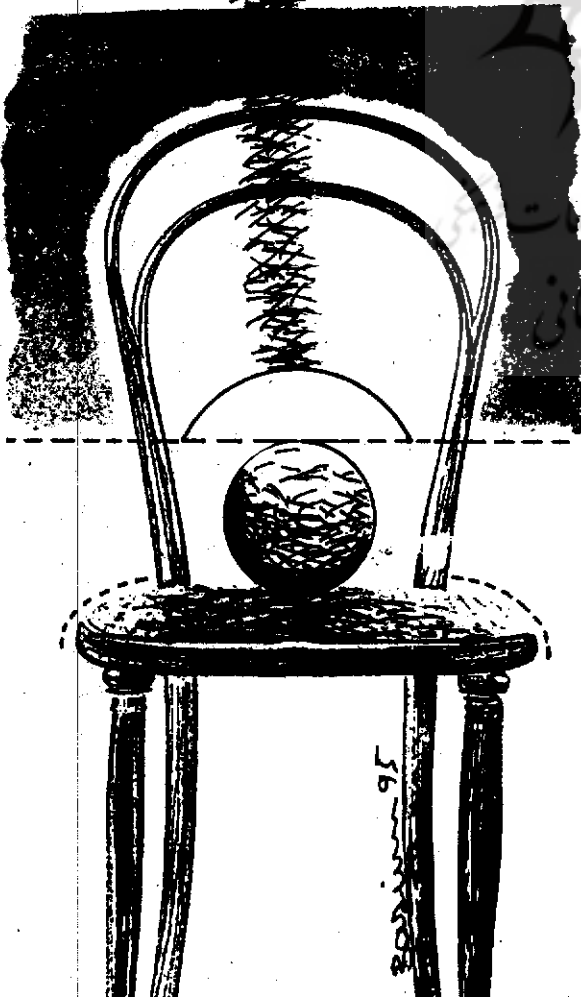
«مجلس مقدس شورای ملی که با توجه و تأیید حضرت امام عصر عج و بذل مرحمت... شاهنشاه... و مراقبت حجج اسلامیه... و عامه ملت ایران تأسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام(ص) نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه برعهده علمای اعلام امام‌الله برکات وجودهم بوده و هست لهذا مقرر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند به این طریق که علمای اعلام و حجج الاسلام مراجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علما که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند، پنج نفر از آنها را یا بیشتر به مقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده به سمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان می‌شود به دقت مذاکره و غور رسمی نموده هر یک از مواد معنونه که مخالف با قواعد مقدسه اسلامیه داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند، رأی این هیئت علماء در این باب مطاع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجت عصر عج تغییرپذیر نخواهد بود.»

این ماده در عمل در سرتاسر دوره مشروطیت در بوثه فراموشی سپرده شد، تا آن که سرانجام در قانون اساسی جدیدی که به وسیله مجلس خبرگان تنظیم شد، «شیوه حکومت در اسلام» را با «ولایت فقیه عادل» در اصل پنجم «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» به شرح زیر تصویب کرد:

«اصل پنجم - در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت برعهده فقیه عادل و باتقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبّر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.»

و اصل یکصد و هفتم قائل است که:

«پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی... تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان



امامت به صورت یکی از فروع مطرح شده است. طرفه آنکه مبحث ولایت شرعی فقها در کتب فقه امامیه مثل کتاب مکاسب و متاجر تحت عنوان کلی عقد بیع مورد مطالعه قرار گرفته است. اگر متفهمی از همین دیدگاه شکلی و درجه تنگ تقسیمات ابواب فقه به فن فقهت و علوم شریعت بنگرد، جز این نیست که در بادی امر باید تصدیق کند که در نظام فقه شیعی نزد قدما از فقها مبحث ولایت شرعی به مفهوم ایجاد و اداره یک دولت مستقل قابل تصور نبوده است.

از این استدلال ساده که مبتنی بر تبویب و تقسیم و تفصیل ابواب و عناوین و فصول فقه است درمی گذریم و به متن آرا و فتاوی فقها می نگریم. محقق حلی در شوابع در کتاب تجارت فرماید:

«الرابعه. الولاية من قبل السلطان العادل جائزه، و ربما وجبت، كما اذا عينه امام الاصل، او لم يمكن دفع المنكر او الامر بالمعروف الا بها. و تحرم من قبل الجائر...»

الخامسه. اذا اكرهه الجائر على الولاية، جاز له الدخول والعمل بما يأمره، مع عدم القدره على التفضي [ای التلخیص]»^{۱۲}

مفصل ترین شرحی که بر شوابع نوشته شده است جواهر تألیف شیخ محمدحسن نجفی (درگذشته ۱۲۶۶ قمری) است. صاحب جواهر در کتاب متاجر که بیست و دومین مجلد اثر پرارزش اوست به شرح و تفصیل متن شوابع می پردازد. هر محقق بی غرضی، از مطالعه نوشته این ماتن و شارح به خوبی درمی یابد که در این مبحث که مربوط به مکاسب و متاجر محرمه است، ولایت فقیه به عنوان یک اصل مستقل مطرح نیست؛^{۱۳} بر همین سیاق یکی از اعظام فقهای عصر ما یعنی آیت الله العظمی سید عبدالاعلی سبزواری در شرح مفصلی که در سی مجلد بر شوابع نوشته اند در کتاب بیع می نویسد:

«لاریب فی ان للفقیه الجامع للشرائط منصب الفتوی... و منصب فصل الخصومه... و هل یتبث للفقیه الجامع للشرائط مائت للمعصوم ع من الولاية علی المسلمین فی جمیع ما له دخل فی شؤونهم... او لیس له الا منصبی الافتاء والقضاء؟... و مقتضی الاصل عدم هذه الولاية المحبوه عنها الا فی المتیقن من مورد ثبوتها»^{۱۴}

آیت الله سبزواری پس از ذکر ادله موافقین و مخالفین، فتوا و نظر فقهی خود را به این عبارت ذکر می کند:

«ولکن مع ذلك كله موارد تشخیص الولاية فی غیر المتیقن منها فی هذه الازمان مشکل جداً. فلا بد من التأمل التام... لان هذا الولاية الكليلة منوطة ببسط اليد من كل جهة و هو كان مفقوداً فی امام الاصل (ع) فضلاً عن نائبه. نعم فیما یتمکن منه و تبسط یده فیه فله الولاية ان كان نظره ثبوتها له»^{۱۵}

اینکه سبزواری می گوید مقتضای اصل، عدم ولایت است متفق علیه فقهای امامیه است چنان که شیخ انصاری نیز در مکاسب تحت عنوان مناصب فقیه جامع الشرائط گوید:

«الولاية من قبل الجائر و صیورته والیا علی قوم منصوباً من قبله محرمه»^{۱۶}

یعنی مبحث «ولایت» را نخست به عنوان بیست و ششمین نوع از مشاغل حرام یاد می کند و فقط در صورت اجبار و اکراه و عدم قدرت بر تخلص و نجات، آن را از باب فقیه جایز می داند. بعد در باب خراج و مقاسمه به حلایت اموالی که از حکومت ظلمه به مؤمنین می رسد، نظر می دهد. آن گاه می فرماید: اصل آن است که کسی بر کسی ولایتی ندارد اما این اصل در باب ولایت معصومین یعنی حضرت رسول و ائمه اثنا عشر تخصیص یافته.

با این همه بعضی از فقها امثال سید محمد آل بحر العلوم در بلغة الفقیه گویند حدود اختیارات فقیه جامع الشرائط را در عصر غیبت معادل اختیارات امام غایب است^{۱۷} و همین طرز تفکر فقهی است که آیت الله العظمی خمینی به تفصیلی بیشتر و شرح و بسطی افزونتر در بخش بیع تحویر الوسیله ارائه داده است. بدین بیان که ولایت و حکومت در عصر غیبت، واجب کفایی فقهای امت مرحومه است. پس اگر یکی از فقها چنین حکومتی و قدرتی حایز شد دیگران باید تابع او شوند. اگر فقیه واحد توانست چنین حکومتی را دایر کند هیأت فقها و سلسله جلیله علما باید به صورت جمعی و گروهی آن را تشکیل دهند. پس آنچه منحصر به ائمه معصومین است ولایت تکوینی (ولایت کلیه الهیه) و مرتبط با مباحث فلسفه و کلام و عرفان است اما ولایت تشریحی و خلافت ظاهری و اجرای حدود و اداره امور مسلمین، بی کم و کسر، در غیبت امام دوازدهم، حق نواب عام او (فقهای جامع الشرائط) است. چه اصل، نیابت عام است و حذف بعضی از اختیارات امام غایب، محتاج دلیل خاص است و دلیلی بر استثنا کردن این اختیارات نیست. پس همچنان که از قدیم الایام، فقها در سهم امام تصرف کرده اند و امور حسیه را تصدی فرموده اند به همان ملاک باید بقیه وظایف امامت و حقوق ولایت را به عنوان واجب کفایی متمهد شوند.^{۱۸}

اگرچه تأسیس چنین اصل مهم مستقلی از فقه سیاسی و حقوق اساسی در بخش مکاسب محرمه، از خرده ای خرمنی ساختن است، اما ما فقه را یک نظام متحول و متکامل و قابل هماهنگی با احتیاجهای هر عصر می دانیم و فقها و مجتهدان هر عصری را در اجتهاد ایشان مختار می دانیم. با این همه، این قدر توانیم گفت که اثبات شیء، نفی ماعدی نمی کند بدین بیان که وجوب کفایی اقامه و اداره حکومت بر فقهای عظام و اثبات این حق برای سلسله جلیله، مستلزم سلب این حق از بقیه امت نیست. مدلول حدیث کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیت و وجوب عقلی و شرعی اداره و تنظیم روابط انسانها در جامعه که از مستقلات عقلیه است و نیز امر به معروف و نهی از منکر، نه تنها اثبات همین حق را برای غیر فقها نیز می کند بلکه واجب کفایی ایشان قرار می دهد. علامه حلی^{۱۹} و شهیدین^{۲۰} و نیز اکثر فقهای متأخر از جمله آیت الله العظمی خمینی^{۲۱}، امر به معروف و نهی از منکر را از واجبات کفایی دانسته اند به خلاف محقق حلی^{۲۲} و شیخ بهائی^{۲۳} که آن را واجب عینی دانسته اند و چون به قول سبزواری^{۲۴} اعظم محققین بر آن رفته اند که شرط نیست امر مؤتمر و ناهی منتهی باشد، واجب می آید که اثبات واجب کفایی بودن اداره امور مسلمین، و هدایت و راهنمایی ایشان، یا حفاظت نفوس و اعراض و اموال ایشان، به طبقه خاصی از لحاظ سیاسی و اجرایی اختصاص نداشته باشد فلذا اگر صلحای امت، بلکه آمران غیر مؤتمر و ناهیان غیر منتهی، به اداره امور بر اساس شرع قویم مشغول باشند، این واجبات کفایی از دوش بقیه مسلمین و از جمله فقها نیز ساقط می شود.

از طرف دیگر، حکومت، گاهی در دست حاکم و والی ناصالحی است که حکومت و ولایتش نامشروع است و گاهی در دست فقیه جامع الشرائطی است که شرعاً حق حکومت داشته است و عملاً هم قدرت را به دست گرفته. در صورت اخیر هم موضوع، دو نوع قابل مطالعه است یکی به طریق معهود فقها که از ابتدا فرض ولایت برای فقیه در عصر غیبت می کنند و اداره امور امت را واجب کفایی این سلسله جلیله می دانند و دیگر اینکه مثل بعضی از مشاهیر فقهای معاصر

9. Legal System of Iraq.
10. Legal System of Kuwait.
11. Civil Code of Iran.
12. Commercial Law of Iran.
13. Marine Pollution in International and Middle Eastern Law.
14. Maritime Insurance in Islamic Law.
15. Remedies for Breach of Contract in Islamic and Iranian Law.

۱. برای تقریب به ذهن خوانندگان ایران‌شناس می‌توان در مقام مقایسه با رجال سیاسی ایران، محمدعلی جناح را از منخ مرحوم دکتر محمد مصدق و علامه محمد اقبال را از منخ مرحوم مهندس مهدی بازرگان قلمداد کرد با این تفاوت که قدرت مدیریت جناح بیش از دکتر مصدق بود و ذوق ادبی و روحیه عرفانی - فلسفی علامه اقبال بیش از مهندس بازرگان. مصادک اشتباهات علامه اقبال در زمینه فلسفه و سیاست بسیار است. از جمله در مسائل فلسفی، در حکمت متعالیه ملاحظه و شرح حاج ملاهادی سبزواری اشتباه کرده‌است و در سیاست، تا آنجا منحرف شلماست که نهفت بهائیت را در ایران و خروج وهابیت را در عربستان به دنباله‌روی از ادوارد براون انگلیسی، ترویج کرده‌است. مصادک، عیب می‌جمله بگفتن هنرهای نیز بگویی.

نمونه شعر خوب اقبال این است:
چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما
ای جوانان عجم جان من و جان شما
فکر رنگینم کند نذر بهیستان شرق
پاره لعلی که دارم از بدخشان شما
می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند
دیدم از روزن دیوار زندان شما

۲. ابن سینا، شفا، چاپ مصر، ۱۹۶۰، صص ۲۵۱-۴۵۵.
۳. غزالی، احیاء، چاپ مصر، صص ۱۱۶-۱۱۵، کیمیای سعادت، چاپ احمدآرام، تهران، مقدمه، مستطوره، ص ۱۷۸.
۴. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی، به تصحیح نیکلسون، ج ۵، صص ۲ و ۳.
۵. غزالی، کیمیای سعادت، به تصحیح احمدآرام، تهران، ۱۳۱۹.
۶. غزالی، احیاء العلوم، ج ۱، ص ۳ و کیمیای سعادت، ص ۱۴۰۹.
۷. سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۱۶، نجف، ۱۹۸۲، ص ۲۱۷.
۸. زحیلی، الفقه الاسلامی و ادله، چاپ دمشق، ج ۶، ص ۶۷۳.
۹. فضل بن روزبهان، سلوک الملوك، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران، ص ۸۲.
۱۰. محقق ثانی، رساله وجوب شازجمعه در عصر غیبت، نسخه خطی، کتابخانه امین الشریعه.
۱۱. سبزواری، ذین‌المواقفین، به تصحیح و مقدمه پروفیسور سیدحسن امین، ص ۴۶.
۱۲. کشمیری، میرزا محمدعلی، نجوم السماء، قم، بهیروز، ص ۱۱۱.
۱۳. فضل بن روزبهان غنمی اصفهانی، سلوک الملوك، به تصحیح و با مقدمه محمدعلی موحد، چاپ خوارزمی، ۱۳۴۲ شمسی.
۱۴. محقق حلّی، شواہع، چاپ نجف، به تصحیح محمدنقی حکیم، ج ۲، ص ۱۲.
۱۵. شیخ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۵۵ به بعد.
۱۶. سیدعبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۱۶، ص ۴۰۱ به بعد.
۱۷. سبزواری، همان جا.
۱۸. انصاری، مکاسب، چاپ سنگی، ۱۳۰۴ قمری، ص ۵۵ به بعد.
۱۹. سیدمحمدآل بحر العلوم، بلغ الفلقی، ج ۱، رساله ولایات، ص ۲۰۹.
۲۰. آیت‌الله خمینی، تحویر الوسیله، ج ۱، بخش بیع، ص ۴۵۹ به بعد.
۲۱. تبصوه، ص ۸۳.
۲۲. لعمریه، ج ۱، ص ۲۶۲.
۲۳. تحویر الوسیله، ج ۱، ص ۴۶۳.
۲۴. المختصر النافع، ص ۱۳۹.
۲۵. جامع جاسی، ص ۱۶۱.
۲۶. ذین‌المواقفین، ص ۹۰.

نگویم چون این طبقه حایز صفات و شرایط ولایت و حکومت‌اند تعیین شخص معین به عنوان حاکم و ولی امر در گرو انتخاب مردم است بدین بیان که نوع فقها کاندیدهای شریعت برای امامت و حکومت‌اند اما تشخیص و تعیین و احراز منصب امامت، مشروط به «بیعت» (انتخابات عمومی) است، که این نیز نوآوری دیگری در فقه امامیه است و نزد فقهای این مذهب سابقه ندارد.

نتیجه

حاصل تمام این مباحث، این است که حقوق عمومی و فقه سیاسی در شریعت اسلام هیچ گاه دچار وقفه و رکود نشده است بلکه فقهای امت مرحومه عموماً و فقهای اهل سنت خصوصاً به تطبیق دادن و هماهنگ کردن تفکر فقهی سابقین با واقعیت‌های سیاسی عصر خود کوشیده‌اند تا آنجا که اغلب مذاهب اربعه، کسب قدرت نظامی و اداری را با قهر و غلبه برای مفترض الطاعه شدن و امیرالمؤمنین بودن کافی دانسته‌اند. در فقه شیعه نیز، تا زمانی که سلاطین وقت غیر شیعه بودند فقها اکثراً اعانت و همکاری با ایشان را خلاف شرع می‌دانستند، اما جم غفیری از ایشان به انواع و اقسام مختلف با سلاطین شیعی مذهب هر چند ظالم و فاسق بودند، همکاری کردند. بنابراین از یک طرف، فقهای اسلام اعم از شیعه و سنی در زمینه حقوق اساسی، فقه سیاسی و مشروعیت حکومتها پیوسته با عنایت به واقعیت‌های سیاسی زمان خود، باب اجتهاد را مفتوح نگاه داشته‌اند و از طرف دیگر، علی‌رغم اینکه شیعه، اصل امامت را از اصول دین و ائمهات عقیدتی می‌داند و اهل سنت، آن را امری عرفی می‌داند، نتیجه عملی مهمی بر اختلافات نظری بین فقهای مذاهب خمسسه مترتب نیست (...).

پادشاهها

• سید حسن امین دارای دکترا در رشته حقوق و استاد کرسی رشته حقوق و معارف اسلامی در دانشگاه گلاسگو انگلستان است. دکتر سیدحسن امین در سال ۱۳۲۷ هـ. ش در خاندان علم و روحانیت متولد شد و درسهای حوزوی را همزمان با نظام دانشگاهی تکمیل کرد. استادان مهم وی در علوم دینی مرحوم حاج شیخ ولی‌الله اسرار (نوه حاج ملاهادی سبزواری) مرحوم حاج آقا یحیی طالقانی (از بهترین شاگردان امام خمینی در حکمت و فلسفه) و آیت‌الله حسن‌زاده آملی بودند. دکتر سیدحسن امین در سال ۱۳۵۳ پس از اقامت کوتاه شش ماهه در لبنان برای ادامه تحصیل به انگلستان رفت و پس از چند سال موفق به دریافت درجه دکترا در رشته حقوق شد. وی با گذراندن مراتب و مدارج دانشگاهی از سمت استادیاری و دانشیاری و دانشیاری ارشد، به سمت استاد صاحب کرسی (پرفیسوری) در رشته حقوق و معارف اسلامی در دانشگاه گلاسگو کالیفرنیا منصوب شد. دکتر سیدحسن امین در حدود ۳۰ اثر چاپ شده به زبانهای فارسی، انگلیسی و عربی دارد که به پارهای از آنها اشاره می‌شود:

۱. مشاعر ملاهادی سبزواری، چاپ اول، ۱۳۵۱
۲. افکار فلسفی ملاهادی، چاپ ششم، ۱۳۶۸
۳. غیب و ضمان قهری در فقه و حقوق اسلام، چاپ اول، ۱۳۵۹
۴. ساختار سیاسی و حقوقی حکومت‌های اسلامی (به اتفاق علامه یحیی نوری)، ۱۳۵۸
۵. ترجمه از فارسی به انگلیسی خاطرات دکتر محمد مصدق (به اتفاق دکتر همایون کانونیان)

6. Islamic Law in The Contemporary World.
7. Islamic Law and Its Implications in The World.
8. Middle East Legal Systems.