

نظام خلافت و شرط مذهب در مقامات عالی رتبه حکومتی

داکتر محمدعلی جو یا^{*}

چکیده

شرط حنفی بودن مذهب مقامات عالی رتبه حکومتی از مسایلی است که طالبان آن را مطرح کرده و در قانون اساسی خودخوانده این گروه در خصوص امیرالمؤمنین و رئیس الوزراء به چشم می خورد. در این نوشته شرط مذکور از دو جهت مورد بحث قرار گرفته است: نخست از این جهت که آیا اصولاً نظام مورد نظر طالبان (امارت اسلامی) که بر اساس آن چنین شرطی مطرح می شود، به لحاظ نظری قابل دفاع است یا خیر؟ دوم این که در فرض پذیرش این نظام، آیا شرط حنفی بودن مذهب مقامات عالی رتبه از پشتوانه فقهی برخوردار است یا خیر؟ پاسخ نویسنده به هر دو سؤال منفی است؛ به این معنا که نه نظام مورد نظر طالبان امروزه در دنیای اسلام و به لحاظ تنوریک قابل دفاع است و نه شرط مذهبی بودن مقامات حکومتی از استدلال قابل قبول فقهی برخوردار است.

واژگان کلیدی: خلافت، مذهب، حکومت، اسلام، مقامات حکومتی.

مقدمه

در حالی که از تصویب آخرین قانون اساسی افغانستان کم‌تر از هیجده سال می‌گذرد، بحث مذاکره با طالبان یکبار دیگر موضوع چگونگی ساختار حکومت آینده افغانستان را به صورت جدی مطرح کرده است. از آنجا که یک طرف اصلی این مذاکره حرکت طالبان است که خود را «امارت اسلامی افغانستان» می‌نامند، لازم است مؤلفه‌های دینی این مذاکره از سوی صاحب‌نظران مورد بحث قرار گرفته و به این پرسش پاسخ داده شود که در چه مواردی - به لحاظ مذهبی - امکان آشتی با طالبان وجود دارد؟ در این نوشته سعی می‌شود به این سؤال جواب داده شود که آیا می‌توان در خصوص شرط «حنفی بودن مقامات عالی‌رتبه حکومتی» با طالبان به توافق رسید یا خیر؟

پاسخ به این پرسش از دو جهت اهمیت دارد: نخست این که در قانون اساسی طالبان^۱ دست‌کم در دو مورد شرط شده است که مقامات عالی‌رتبه درجه اول و دوم پیرو مذهب حنفی باشند: اول در ماده ۵۳ که مقرر می‌دارد: «امیرالمؤمنین مرد مسلمان، پیرو مذهب حنفی بوده، تابعیت افغانی داشته، از پدر و مادر مسلمان افغانی‌الاصل متولد باشد.» دوم در ماده ۶۲ که در خصوص رئیس‌الوزراء حکم می‌کند: «رئیس‌الوزراء مرد مسلمان، پیرو مذهب حنفی بوده، از پدر و مادر مسلمان تولد شده باشد.» البته، در آنچه تحت عنوان «منشور امارت اسلامی» منتشر شده است، از این شروط تنازل صورت گرفته و اگر این سند از سوی طالبان باشد، نشان‌دهنده تغییراتی در افکار یا دست‌کم رفتار این گروه می‌باشد. در ماده ۲۳ این منشور آمده است: «در رأس امارت اسلامی افغانستان یک بزرگ قرار دارد که (امیرالمؤمنین) لقب داده شده است.» تعبیر «بزرگ» کاملاً مبهم است؛ ولی دست‌کم این تغییر در آن قابل مشاهده است که شرط حنفی بودن از آن حذف شده است. در ماده بعد که ظاهراً ناقص است، از شش صفت برای امیرالمؤمنین یاد شده؛ ولی معلوم نیست که این شش صفت کدام‌اند. به هر حال، احتمالاً در مذاکرات آینده پس از تعیین ساختار حکومت، یکی از موضوعات چالش‌برانگیز همین مسئله خواهد بود.

بنیاد اندیشه

دلیل دوم اهمیت پاسخ به پرسش فوق‌ترتیباً دیگر این مذاکره، یعنی مجموعه اقوام، گروه‌های مذهبی و سیاسی افغانستان و نیز دولتی است که خود را وفادار به ارزش‌های دموکراتیک، حقوق شهروندی و حقوق بشر می‌دانند. این دولت مشروعیت خود را به قانون اساسی مستند می‌کند که

۱. قبل یادآوری است که به لحاظ مبلی، طالبان نمی‌توانند قانون اساسی داشته باشند؛ چون اگر امارت اسلامی همان خلافت به معنای سنتی کلمه باشد، مطلقه است، نه مشروط به قانون اساسی. از این رو، تدوین قانون اساسی در حکومت طالبان و تبدیل امارت مطلقه به مقیده را باید امر تصنی و برای همگامی با تحولات دنیای جدید تلقی کرد. این مطلب در آینده بیش‌تر توضیح داده خواهد شد.

نوع نظام را جمهوری اسلامی (اصل ۱) و «حاکمیت را متعلق به ملت می‌داند و ملت را به تمامی افرادی تفسیر می‌کند که تابعیت افغانستان را داشته باشند» (اصل ۴). مطابق این قانون اساسی، رئیس جمهور باید «تبعه افغانستان، مسلمان و متولد از والدین افغان بوده و تابعیت کشور دیگری را نداشته باشد» (اصل ۶۲). بر اساس این قانون اساسی، تعلق به مذهبی خاص در تصدی مقامات عالی، به شمول ریاست جمهوری، شرط نشده است؛ بنابراین، چنانچه طالبان از شرط فوق تنازل نکنند، عملاً با مجموعه‌ای از گروه‌های مدافع حقوق بشر، ارزش‌های دموکراتیک و دولت موجود مواجه خواهند شد. با توجه به دو ضرورت فوق سعی می‌شود در این نوشته مبانی فقهی شرط مذکور مورد بحث قرار گیرد.

اما طرح پرسش از شرط حنفی بودن مذهب مقامات عالی رتبه یک بحث روینایی و فرعی است؛ متقدم بر آن باید روشن شود که اصولاً ساختار حکومتی مورد ادعای طالبان، یعنی امارت اسلامی، در میان اندیشمندان اهل سنت از چه جایگاهی برخوردار است. به عبارت دیگر، جدا از مباحث عملی مسئله و این‌که آیا چنین حکومتی در دنیای جدید اصولاً پاسخ‌گوی نیازهای جامعه امروزی افغانستان هست یا خیر و در تعامل با دنیای به شدت درهم‌تنیده آیا امکان تأسیس چنین ساختاری وجود دارد یا خیر، صرفاً به لحاظ تئوریک، اندیشه «امارت اسلامی» به لحاظ فقهی قابل دفاع هست یا خیر؟ اگر در پاسخ به این پرسش به این نتیجه برسیم که حکومت مورد ادعای طالبان به لحاظ نظری قابل دفاع نیست یا دست‌کم همه اندیشمندان اهل سنت و جماعت آن را قبول ندارند، به صورت طبیعی طرح پرسش از «شرط حنفی بودن مقامات عالی رتبه» رنگ می‌بازد. اما اگر نتیجه خلاف آن ثابت شود؛ یعنی روشن شود که ساختار امارت اسلامی تنها ساختار مشروع حکومت است و به لحاظ فقهی تنها این نوع حکومت می‌تواند اسلامی تلقی شود، به صورت طبیعی بحث از شرایطی که در فقه برای مقامات حکومتی بیان شده است نیز قابل طرح خواهد بود.

از سوی دیگر، پاسخ به سؤال فوق، بدون طرح زمینه‌های فکری آن، غیر ممکن یا دشوار است؛ یعنی تا زمانی که روشن نشود که ساختار امارت اسلامی چیست، بحث از شرایط کسانی که در این ساختار جزء مقامات عالی به حساب می‌آیند، با ابهام مواجه است و پاسخ روشنی به آن نمی‌توان داد. به همین دلیل، لازم است ابتدا گزارش مختصری از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در باب امارت اسلامی ارائه شود و سپس به پرسش موضوع بحث این نوشته جواب داده شود.

۱. نگاهی گذرا به تحولات نظری فقه‌الخلافت

تاریخ تحولات فقه سیاسی اهل سنت نشان می‌دهد که دست‌کم چهار مرحله بر آن گذشته است:

۱) مرحله خلافت راشد. این مرحله را می‌توان بنیاد و ریشه تمام تئوری‌هایی دانست که بعدها وارد فقه سیاسی اهل سنت شده است؛ زیرا استدلال‌های بعدی عمدتاً بر مدار عمل و گفتار اصحاب پیامبر نسبت به چهار خلیفه راشد می‌چرخد. اما ویژگی این مرحله آن است که به عنوان یک نظریه مدون عرض نشده است. به عبارت دیگر، این مرحله بیش‌تر منبع تئوری‌ها است تا یک نظریه سیاسی. به همین دلیل، از طرح آن به صورت جداگانه خودداری می‌شود. ۲) مرحله خلافت مطلقه. ۳) مرحله انکار خلافت. ۴) مرحله خلافت جمهوری.

پیش از پرداختن به نظریات سه‌گانه فوق لازم است اشاره شود که مسئله ساختار حکومت اسلامی به صورت واضح سرشت تاریخی دارد و تمامی نظریات در این باره مولود تحولات زمان و اوضاع و احوال زمانه است. به عبارت دیگر، تشریح اصول و قواعد فقه‌الخلافت یکجا و در یک زمان صورت نگرفته؛ بلکه به تدریج مطرح و نسبت به آن اجتهاد صورت گرفته است. شاید دلیل این مطلب آن باشد که در عصر پیامبر (ص) پرسش‌هایی از این دست که «چه کسی شایسته حکومت است؟»، «شیوه رسیدن به حکومت چگونه است؟» و «حدود اختیارات حاکم چیست؟» قابلیت طرح نداشت؛ چون مسلمانان در این امور بدون تأمل به خود پیامبر (ص) اشاره می‌کردند. در واقع، وجود کارزماتیکی پیامبر (ص) مجال طرح این پرسش‌ها را نمی‌داد. به همین دلیل، اولین مواجهه جدی مسلمانان با این پرسش‌ها پس از رحلت پیامبر (ص) صورت گرفت و در حالی که هنوز کفن و دفن ایشان به اتمام نرسیده بود، موضوع حاکمیت پس از ایشان در سقیفه بنی ساعده مورد بحث قرار گرفت.

برخی از اندیشمندان بر این عقیده‌اند که تأسیس فقه‌الخلافت در میان اهل سنت دو ویژگی بارز دارد که آن را از سایر احکام فقهی متمایز می‌کند: نخست این که فقه‌الخلافت همواره تابعی از تحولات سیاسی بوده و از این جهت بیش از آن که بیانگر امر الهی باشد، توجیه‌گر امر واقع بوده است. در واقع، تحولات سیاسی در دنیای اسلام همواره قبل از تأسیس نظریه سیاسی حرکت کرده و اندیشه معطوف به قدرت را به دنبال خود کشانده است. ویژگی دوم فقه‌الخلافت، تأخر تاریخی آن است؛ به گونه‌ای که تا مدت‌ها اصولاً نظریه مدونی در باب فقه‌الخلافت شکل نگرفت. احتمالاً اولین نوشته منسجم در این باب تنها به دست ابوالحسن ماوردی و در قرن پنجم نگارش شد (فیرحی، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

یکی از نویسندگان دلیل این دو ویژگی را سیطره قدرت بر اندیشه می‌داند و لذا از تیمورپاشا در کتاب «نظرة تاریخیة فی حدود المذاهب الأربعة» نقل می‌کند که فقهای اهل سنت حتی مجبور بودند احکام فردی و اجتماعی را به گونه‌ای تفسیر و تطبیق نمایند که رضایت و خواست خلیفه تأمین شود (همان: ۱۲۸)؛ با وجود این، در دامن تحولات تاریخی سه نظریه عمده در باب فقه‌الخلافت زاده شده و تکامل یافته است.

۱-۱. خلافت مطلقه

مفهوم خلافت مطلقه در کلمات نویسندگان اندیشه سیاسی اهل سنت رایج نیست؛ اما گمان می‌کنم برای بیان سرشت دیدگاه به قدر کافی گویا باشد. مفهوم خلافت مطلقه به منصبی اشاره دارد که عمدتاً ویژگی‌های زیر را دارا می‌باشد: (۱) مؤید به تأیید قدسی و الهی است و به همین دلیل یا نقدپذیر نیست و یا به آسانی نمی‌تواند مورد نقد قرار گیرد. (۲) سازوکار رسیدن به آن منصب از جانب شرع تعیین می‌شود و به همین دلیل، تخلف از این سازوکار می‌تواند مشروعیت خلیفه را با سؤال مواجه کند. به عبارت دیگر، به سازوکار عرفی و بشری تن در نمی‌دهد. (۳) رابطه خلیفه با مردم از قبیل رابطه فرمان‌دهی و فرمان‌برداری است؛ خلیفه باید «اطاعت» شود. (۴) مدت زمان مشخصی برای خلافت متصور نیست و لذا عزل خلیفه تنها در شرایط خاص و با مکانیزم خاصی که شرع تعیین کرده است، امکان‌پذیر است. در این مکانیزم، تخلف از قوانین شریعت مهم است و مؤلفه‌هایی چون ظلم، ناکارآمدی و استبداد جایی ندارد.

ویژگی‌های فوق در بسیاری از کتاب‌هایی که در باب خلافت و امامت نگاشته شده‌اند، قابل مشاهده است؛ کتاب‌هایی چون «السیر الکبیر» محمد بن حسن شیبانی، شاگرد امام ابوحنیفه، متوفای قرن دوم هجری، «الامامه و السیاسة» نوشته عبدالله بن مسلم بن قتیبه (متوفای ۲۷۰ هـ ق.)، «الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة» نوشته ابوالحسن علی بن محمد ماوردی (متوفای ۴۵۰ هـ ق.)، «الاحکام السلطانیة» نوشته ابویعلی محمد بن حسین فراء (متوفای ۴۵۸ هـ ق.)، «السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة» نوشته شیخ الاسلام احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه (متوفای ۷۲۸ هـ ق.)، «الحسیة فی الاسلام» از مؤلف پیشین، «سلوک الملوک» نوشته فضل‌الدین روزبهان خنجی اصفهانی و کتاب‌های نظیر این‌ها. در این‌جا صرفاً به چند نمونه از عباراتی که ویژگی‌های چهارگانه فوق را نشان می‌دهند، اشاره می‌شود.

از نوشته ابن خلدون در مقدمه استفاده می‌شود که جمهور علما خلیفه را خلیفه رسول‌الله می‌دانند و استعمال عنوان «خلیفه‌الله» را جایز نمی‌دانند: **بنیاد اندیشه**

تاسیس ۱۳۹۴

«سبب نامیدن آن به خلافت آن است که صاحب آن منصب در میان امت جانشین پیامبر می‌شود و از این رو وی راهم به طور مطلق خلیفه و هم خلیفه رسول‌الله می‌خوانند و درباره نامیدن او به خلیفه‌الله اختلاف نظر است؛ چنان‌که برخی به موجب آیه خلافت عامه که برای آدمیان است آن را جایز شمرده و بدین آیات استناد جسته‌اند «من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم، و فراراد شما را خلیفه‌ها در زمین». ولی جمهور علما آن را منع کرده‌اند؛ زیرا معنای آیه بر این مراد دلالت ندارد؛ زیرا چون ابوبکر را بدین نام خواندند، امتناع ورزید و از به‌کاربردن آن مردم

را نهی کرد و گفت من خلیفه الله نیستم؛ بلکه خلیفه رسول خدایم. به علاوه جانشینی و خلافت از کسی است که غایب باشد؛ ولی شخص حاضر نیاز به خلیفه ندارد.» (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۶۶).

با وجود این، قراین فقهی، کلامی و تاریخی نشان می‌دهند که خلفا منصب خلافت را دارای قدسیت الهی و خلیفه را بشری دارای ویژگی‌های فوق طبیعی می‌دانستند. ابوالحسن ماوردی در بیان جایگاه قدسی خلافت می‌نویسد: «الامامة موضوعه لخلافة النبوة فی حراسة الدین و سياسة الدنیا» (ماوردی، ۱۹۸۹: ۳)؛ امامت جانشینی نبوت است در پاسداری از دین و تدبیر دنیا. بر اساس این تلقی، امام در دو عرصه «جانشین نبوت» است: نخست پاسبانی دین و دوم تدبیر امور دنیای مسلمین. هریک از دو ویژگی «جانشینی نبوت» و «سامان دادن به دین» خلیفه را در جایگاه مقدسی قرار می‌دهد. علاوه بر این، آن‌گونه که از برخی گزارش‌های تاریخی استفاده می‌شود، خلفا به‌ویژه در عصر عباسیان، بیش‌تر تمایل داشتند که خود را خلیفه خدا، ظل الله و دارای صفات و ویژگی‌های فوق بشری بدانند. منصور دوانیقی در خطبه‌ای که در مکه ایراد کرد، خود را چنین معرفی نمود: ای مردم، من سلطان خدا در روی زمینم که با توفیق، حمایت و تأیید او شما را اداره می‌کنم. من نگهبان اموال خدایم که به اراده و خواست او در اموالش تصرف می‌کنم و به اذن او می‌بخشم. خدا من را قفل خزانه‌اش قرار داده است که اگر خواست، باز می‌کند و من می‌بخشم و ارزاق شما را تقسیم می‌کنم و اگر خواست، قفل می‌کند (عبدالرزاق، بی تا: ۱۱۵).

ابن تیمیه نیز روایتی به این مضمون نقل کرده است که «انَّ السلطان ظل الله فی الارض» و نیز روایت شده است که «شصت سال زندگی با حاکم ستمگر بهتر از یک شب بدون حکومت است.» (ابن تیمیه، بی تا: ۲۳۳)؛ به همین دلیل، مردم همان‌گونه که وظیفه دارند از پیامبر بی هیچ سخنی اطاعت کنند، از خلیفه نیز باید اطاعت کنند. ماوردی در این زمینه می‌نویسد: خداوند به موجب آیه «یا أَيُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹)، بر ما واجب کرده است که از اولی الامر اطاعت کنیم و مراد از اولوالامر امیرانی هستند که پیش ما امارت دارند. هشام بن عروه نیز از ابی صالح از ابی هریره روایت کرده است که پیامبر (ص) فرمود: بعد از من والیانی بر شما ولایت خواهند یافت که بعضی نیکوکارند و برخی فاجر، شما وظیفه دارید در اموری که موافق حق باشد، از آنها اطاعت کنید. اگر کار نیک کردند، اجر می‌برند و اگر کار بد کردند به نفع شما و به ضرر خودشان خواهد بود (ماوردی، ۱۹۸۹: ۳-۴).

فراء نیز می‌نویسد: آنگاه که خلیفه از سوی اهل حل و عقد انتخاب شود و مردم با او بیعت کنند، بر همه امت واجب است که در بیعت او باقی مانده و از او اطاعت کنند (فراء، ۲۰۰۰: ۲۴). استاد عبد رب

الرسول سیاف نیز اطاعت از خلیفه را جزء اصول مسلم فقه سیاسی اسلام دانسته، برای تأیید سخنش، روایتی را از رسول خدا به نقل از انس نقل می‌کند که فرمود: « بشنوید و اطاعت کنید ولو غلام حبشی بالای‌تان مقرر گردد که سر آن همانند کشمش باشد» و حدیث دیگری را از ابوهریره نقل می‌کند که رسول خدا (ص) فرمود: کسی که اطاعت مرا نمود، در حقیقت اطاعت خدا را کرده و کسی از فرمان من سر کشید، در حقیقت از فرمان خدا سر کشید و کسی که اطاعت امیر را کند، در حقیقت از من اطاعت کرده و کسی که از امیر سر کشد، در حقیقت نافرمانی مرا کرده است (سیاف، ۲۰۱۰: ۷۲).

این همه گواه آن است که در فقه‌الخلافة سنتی، خلیفه جایگاه قدسی داشته، اطاعت مطلق از او واجب است. البته بسیاری از مؤلفین، به شمول استاد سیاف، اطاعت از خلیفه را مقید به رعایت احکام الهی می‌دانند؛ اما تأکید می‌کند که حتی اگر خلیفه معصیت‌کار باشد، شورش بر او جایز نیست؛ چون حفظ کیان اسلامی اهمیت بیش‌تر دارد (همان: ۷۹).

در فقه‌الخلافة سنتی سازوکاری برای نظارت بر خلیفه وجود ندارد؛ لذا عزل خلیفه از اموری است که معلوم نیست با چه مکانیسمی صورت می‌گیرد؛ اما اجمالاً اشاره شده است که در صورت فقدان شرایط قابل عزل است. شرایطی که موجب عزل خلیفه می‌شود، یا فسق است و یا نقص خلقت به‌گونه‌ای که نتواند وظایفش را انجام دهد. ماوردی فسقی را که ناشی از پیروی هوای نفس و جزء اعمال جوارحی باشد و خلیفه مرتکب محرمات گردد، مانع انعقاد امامت و موجب عزل او می‌داند. اما فسق اعتقادی ناشی از شبهه را مورد اختلاف می‌داند و می‌نویسد: برخی آن را موجب عزل می‌داند؛ اما بسیاری از علمای بصره گفته‌اند فسق اعتقادی برخاسته از شبهه موجب عزل نمی‌شود (ماوردی، ۱۹۸۹: ۲۴). نویسنده معاصر او، ابویعلی فراء، به صراحت اعلام می‌کند که فسق چه جوارحی باشد، مثل شرابخواری، و چه اعتقادی ناشی از شبهه باشد، نه مانع انعقاد امامت است و نه موجب عزل از این مقام (فراء، ۲۰۰۰: ۲۰). وی از احمد حنبل نقل می‌کند که عزل امام موجب شق عصای مسلمین می‌شود؛ بنابراین، مسلمانان تنها می‌توانند با قلب از معاصی خلیفه برائت بجویند؛ اما حق ندارند از اطاعت او سرپیچی کنند؛ چون موجب شق عصای مسلمین می‌شود (همان: ۲۱).

نویسندگان بسیاری بر این مطلب تأکید کرده‌اند که خروج بر امام جایز نیست، و از ابن حزم نقل شده است که قول به عدم جواز خروج بر امام ظالم را رأی اکثریت اهل سنت و رجال حدیث و بسیاری از صحابه چون عمر و سعد بن ابی‌وقاص و اسمع بن یزید می‌داند (ابن حزم، ۱۳۹۸، ج ۴: ۵۲۷-۵۲۹. به نقل از: جعفریپیشه، ۱۱).

۱-۲. انکار خلافت

تحولات پس از عصر رنسانس در اروپا و موفقیت‌های دولت‌های غربی در ارائه الگوهای نوین حکومت‌داری، در کنار پیشرفت‌های علمی و فنی و ضعف و سستی ارکان خلافت عثمانی موجب بازاندیشی تئوری خلافت از سوی برخی از اندیشمندان شد و این پرسش را مطرح کردند که خلافت تا چه اندازه امر دینی است و به چه دلیل اشکال نوین حکومت باید مخالف دین تلقی شوند؟ در کنار ده‌ها کتاب و مقاله که برای پاسخ به این پرسش نگارش یافته است، دو اثر کلاسیک بیش از همه اهمیت دارد و مورد توجه قرار گرفته است: نخست کتاب «الخلافة و سلطه الامه» که در اصل به وسیله مجموعه‌ای از صاحب‌نظران تهیه شده و مجلس ملی ترکیه آن را تدوین و عرضه نمود و در سال ۱۹۲۳م، توسط عبدالغنی سنی بک به عربی ترجمه شد. دوم کتاب «الاسلام و اصول الحکم» نوشته علی عبدالرزاق.

در مقدمه کتاب «الخلافة و سلطه الامه» تذکر رفته است که خلافت مسئله اعتقادی نیست تا منکر آن کافر شود؛ بلکه به اتفاق اهل سنت یک مسئله فقهی فرعی است. اگر از این بحث در کتاب‌های اعتقادی بحث شده است، به دلیل اعتقادی بودن ماهیت بحث نیست؛ بلکه صرفاً برای دفع افکار باطل و خرافاتی بوده است که آن را فرا گرفته است. این مسئله نه تنها اعتقادی نیست؛ بلکه اصولاً یک مسئله دینی نیست؛ چون مسئله سیاسی و دنیوی و مربوط به مصلحت امت است. بهترین شاهد مطلب آن است که نصوص دینی به جزئیات آن نپرداخته و مثلاً بیان صریحی در قرآن کریم و احادیث نبوی نسبت به کیفیت نصب و تعیین خلیفه، شرایط آن و این که آیا نصب خلیفه واجب است یا خیر وارد نشده است. اگر این مسئله جزء مسائل اصلی دین بود، شایسته نبود که پیامبری که حتی مسائل مربوط به آداب، مثل گرفتن ناخن و کوتاه کردن ریش را بیان کرده است، مطلب به این مهمی را مسکوت بگذارد؛ بلکه می‌توان گفت اگر مسئله از مسائل اصلی دین بود، دین اسلام ناقص بود؛ چون احکام مربوط به آن بیان نشده است؛ در حالی که قرآن به صراحت می‌فرماید: «اليوم اكملت لكم دينكم» (سنی بک، ۱۹۹۵: ۹۱-۹۲).

بنیاد اندیشه
تابش ۱۳۹۲

نویسندگان این کتاب در انتهای مقدمه چنین نتیجه می‌گیرند:

«خلاصة القول، انّ الخلافة هي من الامور الدنيوية اكثر من كونها من الامور الدينية. لذا ترك الرسول الاكرم امرها الى امته و لم ينصب خليفه له و لم يوص به حين ارتحاله ايضاً. فرجام سخن این که خلافت بیش از آن که مسئله دینی باشد، از امور دنیوی است؛ لذا پیامبر اکرم آن را به امتش واگذار نمود و خلیفه‌ای نصب نکرد و به شخص خاصی هم هنگام ارتحال وصیت نکرد (همان: ۹۳).

تأمل در این کتاب نشان می‌دهد که نویسندگان آن سه گام را برای دنیوی کردن خلافت برداشته‌اند: در گام نخست، خلافت را به دو دسته خلافت حقیقی و خلافت صوری یا حکمی تقسیم نموده و خلافت حقیقی را تنها مربوط به عصر خلفای راشدین می‌دانند؛ چون تنها در این عصر است که خلفا واجد شرایط خلافت و دقیقاً تابع منویات شریعت و سنت پیامبر بودند. پس از این دوره خلافتی وجود ندارد؛ بلکه سلطنت است که نام خلافت به خود گرفته است. هدف کتاب از طرح این مسئله آن است که نشان دهد آنچه تحت عنوان خلافت اسلامی پس از خلفای راشدین بر دنیای اسلام حکومت کرده است، واجد هیچ‌گونه قداست دینی نیست و تمام تئوری‌پردازی‌هایی که در مشروعیت این دوره صورت گرفته، چیزی فراتر از توجیه ظلم ظالمان و ستم‌پیشگان نبوده است.

کتاب در مرحله دوم گامی فراتر نهاده، ماهیت خلافت را از «ولایت» به وکالت تغییر می‌دهد. در این مرحله نویسندگان تلاش دارند با ارجاع مسئله خلافت به وکالت که یک عقد فقهی است، خلافت را به نوعی قرارداد میان امت و خلیفه تنزل مقام دهند. البته در انعقاد این قرارداد به این دلیل که امکان اجتماع همه امت وجود ندارد، اهل حل و عقد به نیابت از امت قرارداد وکالت را میان خلیفه و مردم می‌بندد و اگر خلیفه از مفاد توافق تخلف کند، شایسته عزل می‌شود. نکته جالب توجه این است که نویسندگان کتاب ماهیت وکالت را تنها در خلافت حقیقی می‌پذیرند و خلافت صوری را اصولاً خارج از موضوع بحث قرار می‌دهند؛ بنابراین، ماهیت خلافت حقیقی، یعنی خلافت خلفای راشدین، وکالت است؛ اما ماهیت خلافت صوری چیزی جز تغلب و ستم‌گری نیست که تن دادن به آن اگر جایز باشد، تنها بر مبنای ضرورت است؛ چون زیستن در سیطره حکومت ظالم بهتر از این است که اصولاً حکومتی وجود نداشته باشد.

کتاب در گام سوم پارا از این هم فراتر نهاده، این مسئله را مطرح می‌کند که اصولاً نهادی به نام خلافت هیچ دلیل فقهی استواری ندارد و آنچه برای صاحب شریعت اهمیت دارد، اصل وجود حکومت است؛ چه این حکومت در قالب خلافت باشد که در زمان گذشته مردم آن را می‌شناختند یا اشکال امروزی حکومت باشد که ما می‌شناسیم و ثابت شده است که کارایی آن‌ها بیش‌تر و برای تأمین عدالت و مصالح امت نافع‌تر است. عبارت زیر در این زمینه بسیار گویا است:

«جمهور اهل سنت فائل به وجوب نصب امامی هستند که در امر و نهی مطاع باشد؛ اما اگر به دلایل آن‌ها دقت شود، مشاهده می‌شود که تنها بر وجوب اصل تأسیس حکومت دلالت دارند، نه بر وجوب نصب «خلیفه». به عبارت دیگر، آنچه جایز نیست، رها کردن امت در حالت بی‌نظمی و هرج و مرج است؛ چون جمهور اهل سنت به صراحت معترفند که مقصد اصلی از نصب امام،

نگهبانی از مرزها، فراهم‌سازی لشکر، اقامه حدود، قطع نزاع و خصوصت و برپایی شعایر دینی و امثال این امور عمومی در میان مسلمانان است. این هدف، همان‌گونه که با نصب امام عادل، مدیر و پاک‌نیت به دست می‌آید، با تأسیس هر نوع حکومت دیگری که به رتق و فتق نظام امور بپردازد و مانع تضييع حقوق مردم گردد، نیز میسر است.» (سنی یک، ۱۹۹۵: ۱۱۸).

کتاب در عبارت صریح‌تر می‌نویسد:

«اگر در کتاب‌هایی چون شرح موافف و شرح مقاصد تنها از خلافت بحث شده، به این دلیل است که علمای اسلام از اشکال کنونی حکومت بی‌اطلاع بودند؛ چون در زمان آنها این نوع از حکومت‌ها موجود نبود، لذا معذور بودند؛ اما ما که این نوع حکومت‌ها را می‌شناسیم عذری نداریم؛ چون در زمان ما حکومت‌هایی وجود دارد که بدون هیچ سلطانی با نظم کامل مردم را اداره می‌کنند و حقوق مردم در آن رعایت و عدالت برپاداشته می‌شود.» (همان: ۱۱۹).

کتاب مهم دیگر در این زمینه که مدار بحث‌های فراوان بوده و در این سال‌ها حرف و حدیث‌های بسیاری هم پیرامونش وجود داشته است، کتاب «الاسلام و اصول الحکم» نوشته علی عبدالرزاق است. مطالب این کتاب با کتاب نخست قرابت دارد؛ اما حاوی نکاتی است که در آن کتاب وجود ندارد. کتاب در مجموع به چهار کتاب تقسیم شده است: کتاب اول که عنوان «الخلافة و الاسلام» را دارد، به معرفی نهاد خلافت مطابق برداشت سنتی از این نهاد می‌پردازد و تلاش دارد دیدگاه‌های نویسندگان کتاب‌های معروف به «فقه‌الخلافة» را گزارش کند. از مباحث مهم این بخش از کتاب این است که نویسندگان معتقد است هیچ دلیلی بر وجوب نصب خلیفه نداریم. تمامی ادله‌ای که فقیهان برای اثبات وجوب نصب خلیفه به آن‌ها استدلال کرده‌اند، بر بیش از این مطلب دلالت ندارند که اگر حکومتی وجود داشت که کارهای خودش را به خوبی انجام می‌دهد و امور مسلمین را رتق و فتق می‌کند، مردم وظیفه دارند از او اطاعت کنند. اما دلیلی بر نصب «خلیفه» در دست نیست.

تا این قسمت می‌توان گفت کتاب علی عبدالرزاق همان مطالب کتاب الخلافة و سلطه الامه است. اما در کتاب دوم به پرسش بنیادی‌تری پاسخ می‌دهد و آن این‌که آیا اصولاً پیامبر در زمان خودش مؤسس حکومتی بوده است یا خیر؟ نویسندگان تلاش دارد ثابت کند که در حکومت پیامبر تأسیسی نسبت به حکومت صورت نگرفته و چیزی وجود ندارد که بتوان آن را به عنوان ویژگی‌های ساختاری حکومت نبوی نامید. وی در این زمینه قضاوت را به عنوان یک نهاد ضروری برای حکومت مثال می‌آورد و با بررسی تاریخی و روایی نشان می‌دهد که شاهدی در دست نیست که نهاد قضاوت در اسلام با آنچه در سایر ممالک آن روز وجود داشته است، متفاوت بوده است و بلکه می‌توان گفت

اصولاً چیزی به نام «نهاد قضاء» را تأسیس کرده باشد. آنچه گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد، این مقدار است که پیامبر افرادی را برای اداره امور برخی از نواحی می‌فرستاد و به آن‌ها توصیه‌هایی می‌کرد؛ اما ساختاری تأسیس نکرد که بتوان آن را ذیل ساختار کلان‌تری به عنوان «خلافت» معنا نمود. عبدالرزاق در این زمینه می‌نویسد:

«اگر رسول خدا (ص) مؤسس یک دولت سیاسی بوده یا تأسیس آن را آغاز کرده است، به چه دلیل دولتش بسیاری از ارکان یک دولت و پایه‌های حکومت را ندارد؟ به چه دلیل چیزی به نام نظام تعیین فضات و والیان وجود ندارد؟ به چه دلیل قواعد شورا را بیان نکرده است؟ چرا علما را در بحث نظام حکومتی پیامبر چنین در حیرت و سرگردانی رها کرده است؟» (عبدالرزاق، بی تا: ۱۵۰).

علی عبدالرزاق در مرحله بعد پرسش را کمی عمیق‌تر ساخته، این سؤال را طرح می‌کند که آیا اصولاً ضرورتی وجود دارد که پیامبر علاوه بر رسالت، حکومت هم تأسیس کند؟ به عبارت دیگر، آیا خداوند پیامبر را به دو چیز مأمور ساخت: رسالت و تشکیل حکومت یا هدف اصلی تبلیغ پیام الهی بود و حکومت به اقتضای ضرورت به وجود آمد و جزئی از رسالت پیامبر نبود؟

عبدالرزاق در پاسخ به این پرسش معتقد است که حکومت خارج از دایره اهداف پیامبر است و پیامبر تنها پیامبر است. حکومت پیامبر امری کاملاً عرفی است که به اقتضای نیازهای جامعه مؤمنین خود به خود پیش آمد. وی برای اثبات این ادعا به ده‌ها آیه قرآن استناد می‌کند که پیامبر را تنها «پیام آور» معرفی کرده هر نوع اجبار، سیطره، وکیل بودن ایشان نسبت به مردم را نفی می‌کند؛ در حالی که هیچ حکومتی را در دنیا نمی‌توان یافت که از این امور خالی باشد. وی در این زمینه نتیجه می‌گیرد:

«چنان‌که مشاهده می‌کنید، قرآن صریحاً پیامبر را از این‌که نگاهبان مردم «حفظاً علیهم»، وکیل مردم «لست علیهم بوکیل»، اجبارکننده مردم «جبار»، دارای سیطره بر مردم «مسیطراً» باشد یا حق اکراه مردم به ایمان را داشته باشد، نهی می‌کند. کسی که نگاهبان نیست، مسیطر نیست، نمی‌تواند حاکم باشد؛ چون سیطره بر همه مردم و اجبار از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر حکومت است.» (همان: ۱۶۰).

از دیدگاه علی عبدالرزاق واقعیت این است که حکومت پیامبر بیش از آن‌که حکومت الهی باشد، حکومت عربی بود؛ به همین دلیل، در جای‌جای حکومت نبوی رد پای سنن اعراب را می‌توان مشاهده کرد. وی در این زمینه می‌نویسد: «این دولت جدیدی است که عرب آن را بنیان نهاده است؛ بنابراین، یک دولت و حکومت عربی است؛ در حالی که اسلام نه عربی است و نه عجمی، بلکه دینی برای

تمام بشریت است.»

حتی مسلمانان نخستین و نخستین خلیفه مسلمانان، یعنی ابوبکر صدیق، نیز بر این عقیده بود که امارت و حکومت یک حکومت دینی نیست و خروج بر این حکومت به معنای خروج از دین نمی‌باشد. به همین دلیل، می‌گفت: ای مردم من هم شخصی مانند شما هستم، نمی‌دانم، شاید شما مرا به کاری گمارید که تنها از عهده پیامبر برمی‌آمد. خداوند محمد را برای همه جهانیان برگزید و از آفات عصمت بخشید؛ در حالی که من تنها پیرو ایشان هستم و چیزی از خود نمی‌توانم بیفزایم (همان: ۱۷۶).

۱-۳. خلافت جمهوری

پس از بحث‌های مربوط به انکار خلافت، دسته‌ای از اندیشمندان مسلمان که از طرفی رؤیای عظمت برخی ادوار اسلامی را در سر می‌پروراندند و دولت - ملت‌های امروزی را مانعی بر سر راه رسیدن به آن عظمت می‌دانستند و از طرف دیگر، مشکلات دستگاه خلافت و تبدیل شدن آن به مملوکیت را نیز قابل دفاع نمی‌دانستند، تلاش کردند اندیشه خلافت را در قالب جدید و با قرائت نو عرضه کنند. این اندیشه‌وران تلاش کردند نهاد خلافت را به گونه‌ای باز طراحی کنند که با تحولات دنیای جدید سازگار باشد و دستگاه حکومتی از درون آن پدید آید که هم اقتدار مذهبی خلافت را داشته و از این طریق تمامی امت اسلامی را در حکومت واحد جمع نماید و هم عیوب سلطنت - خلافت‌های قدیم را نداشته باشد.

کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این زمینه نگارش یافته است که در این فرصت مجال طرح همه آن‌ها وجود ندارد و لذا تنها به گزارش یکی از جدی‌ترین کتاب‌ها در این زمینه، یعنی کتاب «الخلافة و الامامة العظمی» نوشته محمد رشید رضا، اکتفا می‌شود. اگر ابوالحسن ماوردی و ابویعلی فرا محصول خلافت عباسیان است و از این جهت همت آن‌ها معطوف به فراهم‌سازی بنیادهای فقهی برای خلافت موجود در آن روزگار می‌باشد و افرادی چون علی عبدالرزاق محصول ناکامی خلافت در تأسیس حکومت کارآمد، عدالت‌محور و مترقی نمی‌باشند؛^{۱۳۹۲} محمد رشید رضا محصول شکست هر دو تجربه است. به همین دلیل، در حالی که نمی‌تواند خود را از بنیادهای فقهی خلافت جدا ساخته همانند علی عبدالرزاق و بسیاری از نویسندگان پس از وی قائل به خروج سیاست از دایره دیانت گردد، نمی‌تواند شریک ناکامی‌های دولت - ملت‌های جدید هم باشد و لذا به نقد هر دو دیدگاه اقدام می‌کند. حاصل این نقد طرح جدید نیست؛ بلکه بازسازی صورت و بنیاد همان خلافت قدیم است؛ با این تفاوت که نمی‌تواند بر تغییرات شگرف دنیای جدید چشم بی‌بوشد و لذا سعی می‌کند الگوی خلافت را با نهادهای دنیای جدید پیوند بزند. وی در مقدمه کتاب خود به صراحت اعلام می‌کند که خلافت مورد نظر وی

نوعی «جمهوریت» است (رشید رضا، ۲۰۱۳: ۹).

مؤلفه‌های اساسی الگوی خلافتی را که محمدرشید رضا پی‌ریزی می‌کند، می‌توان به اختصار به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

۱-۳-۱. حاکمیت امت

نقطه عزیمت دیدگاه خلافت جمهوری، تغییر مرکز ثقل حق حاکمیت از خلیفه به مردم است. در دیدگاه سنتی از خلافت، خلیفه یا جانشین خدا تلقی می‌شد و یا جانشین پیامبر (ص) و در هر دو صورت «مستحق حاکمیت بر مردم» شناخته می‌شد و مردم وظیفه داشتند او را «نصرت» و از او «اطاعت» کنند. در نهایت تنها می‌توانستند به صورت مسالمت‌آمیز او را نصیحت کنند؛ اما محمدرشید رضا، مبتکر دیدگاه خلافت جمهوری، بر این عقیده است که خلافت در اصل مال مردم است. اما تعبیر او از مردم «ملت» نیست؛ بلکه امت است. به همین دلیل، به صراحت اعلام می‌کند که «خلیفه در اسلام تنها رئیس حکومت مقیده است و هیچ نوع سیطره‌ای بر مردم نداشته، مالک رقاب و ارواح آن‌ها نیست. تنها کارکرد خلیفه این است که شریعت را اجرا می‌کند و اطاعت از او نیز در همین حد لازم است. این نوع از اطاعت در واقع اطاعت از شرع است، نه اطاعت از خلیفه» (همان: ۱۱۸).

۱-۳-۲. سازوکار اهل حل و عقد

رشید رضا سازوکار انتقال حاکمیت از مردم به خلیفه را موافقت اهل حل و عقد می‌داند؛ چون در تمامی دوران طلای خلافت، یعنی عصر خلفای راشدین، این بزرگان و اهل حل و عقد بودند که مجرای انتقال حاکمیت به خلیفه بودند و آیاتی از قرآن نظیر آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) نیز مؤید آن است؛ زیرا مراد از اولی الامر فقیهان نیستند، چنان‌که امیران لشکر و حکام نیستند، بلکه مراد کسانی است که پیامبر (ص) با آن‌ها مشورت می‌کرد و آن‌ها زعمای مسلمین بودند. چنین کسانی همان اهل حل و عقداند (رشید رضا، ۲۰۱۳: ۱۹).

رشید رضا خود واقف است که شرایط دنیای کنونی با عصر نبوت بسیار متفاوت است؛ چون از طرفی دنیای اسلام بسیار گسترش یافته و اقوام و ملل زیادی در مجموعه امت اسلامی گرد آمده‌اند و از طرف دیگر مرکزیت خلافت، آن‌گونه که در عصر خلفای راشدین در مدینه بود، دیگر وجود ندارد. به همین دلیل، طرح خود از اهل حل و عقد را به گونه‌ای سامان می‌دهد که با مقتضیات زمان سازگار باشد. از دید وی، اهل حل و عقد دیگر تنها بزرگان موجود در مرکز خلافت یا یکی از مهم‌ترین شهرهای اسلامی - مثل مدینه در عصر پیامبر - نیست؛ بلکه هریک از واحدهایی که امروزه به عنوان

«ملت» شناخته می‌شوند و از نوعی وحدت قلمرو و هویت برخوردارند، جداگانه اهل حل و عقد دارند؛ چون در هریک از این قلمروها کسانی وجود دارند که تصمیم آن‌ها تصمیم تمامی آن ملت تلقی می‌شود و آن‌ها را می‌توان زعمای آن ملت نامید. این واحدها هرکدام اهل حل و عقد خود را انتخاب کرده و سپس در یک مرکز واحد جمع شده، شایسته‌ترین فرد از میان خود را به عنوان خلیفه تعیین می‌کنند که در عین کفایت و سیاست، واجد تمامی شرایط مقرر شرعی هم باشند. بدین سان، نوعی نظام نمایندگی با صبغه و رنگ مشابه نظام‌های جمهوری شکل می‌گیرد که از اجتماع آن‌ها اهل حل و عقد «امت» پدید می‌آید و این نمایندگان خلیفه را تعیین می‌کنند.

۱-۳-۳. شورا

هرچند خلیفه ممثل و مدیر امت واحده اسلامی است؛ اما لازم است وظایفش را در مشورت با شورا انجام داده و در هر امری که ضرورت اقتضا کند، نظر شورا را مدار عمل قرار دهد. این شیوه نه تنها بر خلفا که حتی بر خود پیامبر گرامی اسلام نیز لازم الوفاء بود و ایشان در امور غیر مرتبط با وحی کارهای حکومت را از طریق مشورت پیش می‌بردند. اهمیت شورا در نظام خلافت جمهوری مشابه پارلمان در حکومت‌های مدرن است؛ با این تفاوت که از اختیارات کم‌تری در برابر خلیفه برخوردار است و مکانیسم اعمال اختیاراتش نیز با ابهام روبه‌رو است. البته، از دیدگاه رشید رضا، خلیفه وظیفه دارد دیدگاه برخاسته از مشورت را اعمال کند و از این جهت می‌توان گفت نوع الزامی وجود دارد.

۱-۳-۴. قانون‌گذاری

از دید محمد رشید رضا، اسلام در قانون‌گذاری نیز این امکان را دارد که با مقتضیات زمان سازگار باشد؛ چون بسیاری از قوانینی که مربوط به اداره جامعه می‌شود، از مواردی است که با اجتهاد به دست آمده و نص خاص و قطعی درباره آن‌ها وجود ندارد، این دست از احکام در واقع بر مدار مصلحت می‌چرخند. در این دسته از احکام باید باب اجتهاد مفتوح شود و فقهای اسلام و در رأس آن‌ها خلیفه مسلمانان، امکان اجتهاد داشته باشند تا خلا قانون‌گذاری را از طریق اجتهاد سازگار با مصلحت پر کنند. افتتاح باب اجتهاد زمینه را برای تأسیس قوانین جدید و سازگار با مقتضیات زمان فراهم می‌سازد و البته این خوبی راهم دارد که ملاحظیات شرعی در آن رعایت می‌شود. به همین دلیل، مانع ورود قوانین خودساخته و ضد دینی غربی‌ها به کشورهای اسلامی می‌شود. قانون‌گذاری برخاسته از اجتهاد با سنت تاریخی کشورهای اسلامی نیز سازگارتر و از این جهت برای اداره این جوامع نافع‌تر است تا قوانین صرفاً وارداتی که عرف مردم از آن‌ها شناخت کلفی نداشته، در زندگی روزمره مردم ملموس نیست.

۱-۳-۵. سازوکار نظارت بر خلیفه و عزل او

رشید رضا در خصوص سازوکار نظارت بر خلیفه و جلوگیری از استبداد و خودکامگی او به عنوان یکی از مشکلات اساسی که تاریخ طولانی خلافت بعد از عصر خلفای راشدین با آن مواجه بوده است، تنها به این مقدار اکتفا می‌کند که خلیفه نه معصوم است و نه مهبط وحی و نه حق انحصاری تفسیر کتاب و سنت را دارد. خلیفه تنها عالم مجتهدی است که بهتر از دیگران فکر می‌کند و احکام را استنباط می‌کند. تا زمانی که به کتاب و سنت عمل کند، امت وظیفه دارد از او اطاعت کند، هرگاه منحرف شد، در گام نخست، او را نصیحت می‌کنند و به او هشدار می‌دهند، هرگاه مؤثر واقع نشد، می‌توانند او را تغییر دهند، البته مشروط بر این که موجب مفسده بزرگ‌تری نباشد (همان: ۱۲۰-۱۲۱).

به هر حال، تنوع این دیدگاه‌ها در باب فقه‌الخلافة نشان می‌دهد که قرائت از «امارت اسلامی» تا چه اندازه متنوع و گسترده است و در تفسیر آن تا چه اندازه می‌توان انعطاف‌پذیر بود. آنچه اکنون به عنوان «امارت اسلامی» از سوی طالبان مطرح می‌شود، نه تنهاترین تفسیر از خلافت است و نه قابل دفاع‌ترین تفسیر؛ بلکه می‌توان گفت آشکارا نسخه منسوخ‌شده نظریه سیاسی خلافت است. اکنون در دنیای اسلام هیچ اندیشمند جدی را نمی‌توان یافت که از اندیشه خلافت به شکل سنتی آن دفاع کند و کسانی هم که در مقام احیای خلافت هستند، خود را در تنگنای ضروریات زمانه گرفتار دیده، قالب سنتی خلافت را پاسخ‌گوی مناسبات دنیای جدید نمی‌بینند. بدین سان، می‌توان گفت اصرار جنبش طالبان بر تأسیس خلافت، آن هم به شیوه سنتی آن، نوعی قیام بر علیه زمان و مکان و اقدام به تأسیس امر غیر ممکن است. با وجود این، باید دید بر اساس همان فقه‌الخلافة سنتی که طالبان در پی تأسیس آن هستند، شرط حنفی بودن مقامات عالی‌رتبه چه دلیلی دارد.

۲. شرایط خلیفه و شرط حنفی بودن مذهب

پیش از این گذشت که شرط حنفی بودن مذهب در قانون اساسی طالبان تنها نسبت به دو مقام، یعنی امیرالمؤمنین و رئیس‌الوزراء وجود دارد. پیش از بیان ادله احتمالی این دو شرط لازم است ابتدا این دو مقام به اختصار توضیح داده شوند.

۲-۱. امیرالمؤمنین

امیرالمؤمنین در کلمات نویسندگان اهل سنت و جماعت به دو معنا به کار رفته است: در معنای نخست با عنوان خلیفه و امام مترادف است. ابن خلدون معتقد است که خلیفه را به دلیل تشبیه به امام جماعت امام می‌گویند؛ چون همان‌گونه که مردم به امام جماعت اقتدا می‌کنند و پیروی از او را در

نماز واجب می‌شمارند، از خلیفه نیز پیروی می‌کنند؛ با این تفاوت که مقام خلافت را منصب امامت کبری می‌نامند (ابن خلدون، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۶۶)؛ اما عنوان امیرالمؤمنین اولین بار برای خلیفه دوم، یعنی عمر بن الخطاب، استعمال شد؛ چون بر خلاف ابابکر که به عنوان خلیفه رسول الله خوانده می‌شد، عمر را نمی‌توانستند خلیفه رسول الله بخوانند؛ چون او جانشین ابابکر بود. عنوان «خلیفه خلیفه رسول الله» نیز بسیار طولانی بود و تلفظ آن دشوار؛ به همین دلیل، عنوان امیرالمؤمنین را پسندید و از این جهت وی را امیرالمؤمنین نامیدند (سیاف، ۲۰۱۰: ۱۰۶-۱۰۷). پس از آن بر خلفا هم امام اطلاق می‌شد و هم امیرالمؤمنین. علی بن ابی طالب (ع)، چهارمین خلیفه مسلمین، را نیز با لقب امیرالمؤمنین خطاب می‌کردند و این لقب برای ایشان ماندگار شد؛ به گونه‌ای که امروزه شیعیان لقب امیرالمؤمنین را تنها بر حضرت علی (ع) استعمال می‌کنند.

در معنای دوم، عنوان امیرالمؤمنین با خلیفه متفاوت است. در این معنا امیر به کسی گفته می‌شود که حکومت یکی از نواحی خلافت اسلامی را در دست دارد و در عین حال مورد تأیید دستگاه خلافت نیز می‌باشد؛ مثلاً اگر مقر خلافت در بغداد است، امیری مانند امیران آل بویه، سلجوقیان و امثال آنها، نواحی خراسان، مصر و اندلس را اداره می‌کند. به حاکمان این نواحی عنوان «امیر» - غالباً بدون پسوند «مؤمنین» - به کار برده می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود امیر نواحی خراسان. البته تسلط امیر بر ناحیه‌ای از نواحی خلافت به دو صورت ممکن است رخ دهد: نخست این که خلیفه خود با اختیار و بر اساس یک عقد، امارت منطقه‌ای را به شخصی واگذار کرده، اداره آن ناحیه را به او بسپارد؛ چنان که خلیفه دوم، معاویه را به امارت نواحی شام گماشت. نوع دوم این است که شخص با طغیان و تغلب بر ناحیه‌ای مسلط شود و خلیفه نیز از سر ضرورت و به دلیل این که توانایی مقابله با او را ندارد، به حکومت او بر آن ناحیه رضایت دهد. نوع اول را «امارت استکفاء» و نوع دوم را «امارت استیلاء» می‌نامند.

ابویعلی فراء در توضیح این دو نوع امارت می‌نویسد:

«شخصی که از جانب خلیفه به امارت منطقه‌ای گماشته می‌شود، دو نوع است: امارت عامه و امارت خاصه. امارت عامه خود بر دو قسم است: امارت استکفاء که از طریق توافق و با اختیار خلیفه صورت می‌گیرد، و امارت استیلاء که از سر اضطرار با آن توافق می‌شود.» (فراء، ۲۰۰۰: ۴۰).

امارت عامه استکفائیه تمامی اختیارات خلیفه در قلمرو خاص را دارد و لازم است بسیاری از شرایط خلیفه را هم داشته باشد؛ اما امارت استیلاء تنها در حد ضرورت و به منظور جلوگیری از فساد مشروعیت دارد و خلیفه نسبت به اعمالش سیطره‌ای ندارد (ماوردی، ۱۹۸۹: ۳۷).

فضل بن روزبهان نیز در معنای امیر می‌نویسد:

«امیر در عرف شرع عبارت است از کسی که امام یا سلطان او را نصب کند در بلده‌ای از بلاد اسلام به ایالت و حکومت. فقها گویند چون امیر گرداند امام کسی را بر اقلیمی یا بر شهری، پس امارت او یا عامه است یا خاصه؛ اما امارت عامه آن است که تفویض کند به سوی او ولایت بر جمیع اهل آن بلاد، بدان که بگوید تفویض کردم به سوی تو فلان ناحیه را که تو امیر باشی بر اهل آن و نظر بکنی در آنچه متعلق است بدان بلاد. امیر را رسید که نظر کند در تدبیر لشکرها و ترتیب ایشان در نواحی و تقدیر ارزاق ایشان، اگر امام خود تقدیر فرموده باشد، و او را رسد نظر در احکام و تفویض فضات و حکام و سندن خراج و قبض صدقات و تفویض عمل‌ها به عمال در آن بلده و حمایت حریم مملکت و راندن دشمنان از آن و مراعات شرع و دین بی تغییر و تبدیلی و اقامه حدود الله و حقوق آدمیان و امامت در جمله و جماعت و خلیفه گذاشتن... و اما امارت خاصه آن است که امیر را بر تدبیر لشکر مخصوص سازند و سیاست رعیت و حمایت بیضه اسلام و راندن دشمنان از حریم مملکت. چنین امیر را نرسد که تعرض به فاضیان و حکام نماید و خراج و صدقات نتواند سند و اقامت حدود که محتاج است به اجتهاد بر اختلاف فقها در آن...» (خنجی، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۴).

با توضیح فوق که بسیار به اختصار اشاره شد، روشن می‌شود که ماهیت امارت اسلامی طالبان با ابهام مواجه است. آیا تحریک طالبان در صدد تأسیس خلافت جهانی است و نقطه شروع آن را افغانستان قرار داده است و یا به دلیل این که امکان تأسیس خلافت جهانی وجود ندارد، قصد دارند امارت را در محدوده جغرافیایی افغانستان تأسیس کنند؟ شواهدی وجود دارد که مقصود ایشان برپایی حکومت خلافت جهانی نیست و امیرالمؤمنین این گروه مرادف با خلیفه مسلمانان نمی‌باشد؛ چون در ماده اول قانون اساسی این گروه واحد جغرافیایی تأسیس امارت به افغانستان محدود شده است و این مطلب با داعیه خلافت جهانی سازگاری ندارد. در این ماده آمده است: «افغانستان امارت اسلامی، آزاد، مستقل، واحد و غیر قابل تجزیه است» مطابق این برداشت، باید امارت طالبان را از قبیل امارت بر نواحی و بلاد نامید و امیرالمؤمنین این گروه را نیز امیر مؤمنین افغانستان دانست؛ اما در آن صورت مشکلی که به وجود می‌آید این است که این امیرالمؤمنین نه از قبیل امیرالمؤمنین استکفائی دانسته می‌شود و نه از قبیل امیرالمؤمنین استیلائی؛ چون خلافتی وجود ندارد که به موجب عقدی میان او و امیرالمؤمنین (چه با اختیار یا از سر اضطرار) مشروعیت امارت او تضمین شود.

اما نگاه به قانون اساسی طالبان و نیز آنچه به عنوان منشور طالبان منتشر شده است، نشان می‌دهد که مراد طالبان تأسیس خلافت است و استفاده از عنوان «امیرالمؤمنین» به صورت ترکیبی - نه عنوان امیر

افغانستان- نیز نشان می‌دهد که آن‌ها در پی تأسیس خلافت اسلامی هستند. در قانون اساسی طالبان علی‌رغم این‌که محدوده امارت واحد جغرافیایی افغانستان دانسته شده و از این حیث داعیه جهانی آن را حذف کرده است؛ اما مطالبی که در رابطه با شرایط خلیفه و ترتیبات مقام رئیس‌الوزراء بیان شده است، نشان می‌دهد مراد تأسیس خلافت در این واحد جغرافیایی است. البته پیش از این نیز اشاره شد که اعتراف طالبان به چیزی به نام قانون اساسی، آن را از ایده خلافت دور می‌کند. علاوه بر این، در قانون اساسی فوق به گونه‌ای ناشیانه به بسیاری از ارزش‌های جدید نیز اعتراف شده است؛ اموری چون تابعیت، حاکمیت قانون، حق برگزاری اجتماعات و... که جزء دستاوردهای حکومت‌های عرفی است و در نظام خلافت، دست‌کم به صورتی که تا کنون ارائه شده است، چنین اموری جا ندارد. همه این مسائل بررسی نوع حکومت مورد نظر طالبان را با دشواری مواجه می‌کند. با وجود این، چنین فرض می‌شود که طالبان در مقام تأسیس خلافت در محدوده افغانستان است و به همین دلیل، مطابق ضوابط شرعی باید امیرالمؤمنین (خلیفه) شرایطی داشته باشد که یکی از شرایط آن مذهب حنفی داشتن است. پرسشی که باید به آن جواب داد این است که آیا این شرط مبنای فقهی دارد یا خیر؟

تمامی کسانی که در موضوع فقه‌الخلافة به صورت سنتی آن مطلب نوشته‌اند، شرایط خلیفه (امیرالمؤمنین) را برشمرده و در هیچ مورد از مذهب خلیفه سخنی به میان نیامده است. ماوردی هفت شرط را برای خلیفه برمی‌شمارد که عبارتند از: (۱) عدالت؛ (۲) علم در حد اجتهاد و استنباط احکام نوپدید؛ (۳) سلامت حواس (مثل شنوایی، بینایی و زبان)؛ (۴) سلامت جسمانی؛ (۵) داشتن هوش تدبیر مصالح امت؛ (۶) شجاعتی که به او توانایی دفاع از بیضه اسلام را داده و با دشمنان جهاد کند؛ (۷) قریشی بودن نسب (ماوردی، ۱۹۸۹: ۵).

ابویعلی فراء چهار شرط را برای خلیفه بیان کرده است که عبارتند از: (۱) قریشی بودن؛ (۲) دارا بودن شرایط قاضی، یعنی آزاد بودن، بلوغ، عقل، علم و عدالت؛ (۳) دارا بودن توانایی جنگ و سیاست و اقامه حدود و دفاع از امت؛ (۴) این‌که از بهترین افراد جامعه به لحاظ علمی و دیانت باشد (فراء، ۲۰۰۰: ۲۰). وی در رابطه با سلامت جسمی معتقد است که ناپیوستگی مانع انعقاد امامت است و در صورتی که در ادامه ناپیوستگی نیز از خلافت عزل می‌شود؛ اما شب‌کوری مانع نیست؛ چون بیماری است که امکان بهبودی آن وجود دارد. کم‌بینایی اگر در حدی باشد که اشخاص را نشانسد، مانع امامت است. فقدان حس بویایی و چشایی مانع انعقاد امامت نیست؛ چون این دو حس در لذت تأثیر دارند نه در فکر و رأی. گنگ و لال بودن مانع امامت است؛ چون در تدبیر امام تأثیرگذار است. هرچند نسبت به این‌که اگر در ادامه گنگ و لال شود، موجب عزل می‌شود یا خیر، اختلاف نظر است.

لکنت زبان یا ثقل سامعه (سنگینی گوش) چنانچه در حدی باشد که صدا را می‌شنود، مانع امامت

نیست؛ چنان‌که نقص در آلت جنسی و بریده بودن گوش نیز مانع نیست. اما بریده بودن دو دست و پاها مانع است؛ چون فردی با این ویژگی‌ها توانایی اداره امت را ندارد (همان: ۲۱-۲۲).

ابن خلدون نیز در مقدمه چهار شرط را برای خلیفه لازم دانسته، می‌نویسد: «اما شرایط این منصب چهار است: علم و عدالت و کفایت و سلامت حواس و اعضایی که در رأی و عمل کردن به کار می‌روند. و در شرط پنجم که نسب قرشی است، اختلاف است (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۷۰). وی پس از توضیح هریک از این شروط پنج‌گانه، شرط ششمی را نیز اشاره می‌کند که محجور نبودن است. مراد وی از محجور بودن این است که شخص دیگری بر خلیفه مستولی نباشد؛ به گونه‌ای که عملاً کارها در اختیار شخص دیگر باشد و خلیفه تنها به اسم خلیفه باشد. در صورت وجود چنین شخصی، چنانچه رفتار مستولی موافق شرع و عدالت باشد، متعرض او نمی‌شوند؛ اما اگر خلاف آن باشد، دست او را کوتاه می‌کنند.

فضل بن روزبهان نیز از دوازده شرط برای خلیفه سخن می‌گوید که عبارتند از:

۱) قریشی بودن؛ ۲) مجتهد بودن در احکام شرع؛ ۳) خداوند رأی و تدبیر بودن تا حفظ حوزه نمایند؛ ۴) خداوند کفایت و علم به مصالح مال بودن؛ ۵) شجاع و قوی دل بودن؛ ۶) عادل بودن؛ ۷) بالغ بودن؛ ۸) عاقل بودن؛ ۹) آزاد بودن؛ ۱۰) مرد بودن؛ ۱۱) سمیع و بصیر بودن تا از نقصان این دو حاسه از استیفای پرسش و معرفت احوال رعیت محروم نماند؛ ۱۲) ناطق بودن. این است شرایط امام که در اصول مذکور است (خنجی، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۲).

استاد عبد رب الرسول سیاف از ۲۶ شرط برای خلیفه یاد کرده است که برخی جزء شرایط الزامی و برخی جزء مستحسانات به شمار می‌آیند. بسیاری از این شروط به همان شروط پیش از این برمی‌گردد و مطلب تازه‌ای نیست؛ ولی در این میان دو شرط مهم است: نخست این که امام باید معتقد به شورا باشد. وی این را به عنوان شرط یازدهم یاد کرده و ظاهراً تحت تأثیر افکار جدید، به خصوص افکار امثال محمد رشید رضا می‌باشد. دوم این که حرص بر امامت نداشته باشد (سیاف، ۲۰۱۰: ۱۰۱ تا ۱۹۷).

به هر حال، در هیچ‌یک از کتاب‌های فقه‌الخلافت از چیزی به نام شرط مذهب یاد نشده و چنین شرطی در کلمات فقها دیده نمی‌شود. در خصوص فقهای حنفی، محمد رشید رضا نقل می‌کند که به نظر احناف شرایط خلیفه عبارتند از: ۱) مسلمان بودن؛ ۲) مرد بودن؛ ۳) آزاد بودن؛ ۴) عقل؛ ۵) شجاعت؛ ۶) قریشی بودن. این شش شرط جزء شروط الزامی است و سایر شرایط الزامی نیستند؛ بلکه اگر افرادی یافت شوند که در این شروط مساوی باشند، بر اساس سایر شرایط ترجیح داده می‌شوند. لذا می‌توان آن را جزء شروط ترجیح به حساب آورد (رشید رضا، ۲۰۱۳: ۲۲). حتی وی از فقهای

حنفی نقل می‌کند که علم و عدالت را جزء شرایط انعقاد خلافت نمی‌دانند. به همین دلیل از کمال بن همام، نویسنده کتاب «المسایره»، نقل می‌کند که فاسق و جاهل هم می‌تواند خلیفه باشد و شورش علیه او جایز نیست. به همین دلیل، احکام قضاتی که از سوی جاهل و فاسق تصدی منصب کرده‌اند، نافذ است (همان: ۳۹).

با وجود این، ممکن است برای تأیید اشتراط حنفی بودن مذهب رئیس دولت به ادله‌ای استدلال شود که برای شرط جعفری بودن مذهب رئیس جمهور در ایران به آن استدلال می‌شود. در اصل ۱۱۵ قانون اساسی ایران آمده است: «رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر باشند، انتخاب گردد: ایرانی الاصل، تابع ایران، مدیر و مدبر، دارای حسن سابقه و امانت و تقوا، مؤمن و معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور.» برخی از حقوق دانان در توضیح این شرح چنین استدلال کرده‌اند که جمهوری اسلامی ایران نظامی است که بر پایه اعتقاد به اصول دین اسلام و مذهب شیعه بنیان‌گذاری شده است؛ چون در اصل دوازدهم قانون اساسی «مذهب جعفری اثنی عشری» به عنوان مذهب رسمی این کشور پذیرفته شده است. بر این اساس، کارگزاران اصلی و مدیران سیاسی و عالی‌رتبه نظام به‌ویژه باید معتقد به مبانی اعتقادی نظام باشند تا بتوانند یکی از راه‌کارهای مؤثر بقای نظام و اصول اعتقادی مورد خواست اکثریت جامعه را تضمین نمایند (هاشمی، ۱۳۸۵: ۲۶۹-۲۷۰).

استدلال به‌کاررفته در عبارت فوق یک استدلال فقهی نیست؛ بلکه استدلال به مقتضای قاعده دموکراسی است. صورت بازسازی شده استدلال به صورت زیر قابل تبیین است:

۱. مذهب اکثریت جامعه جعفری است و لذا مذهب رسمی آن نیز شیعه جعفری قرار گرفته است.
۲. بقای نظامی برخاسته از این قانون اساسی نیازمند تضمین است.
۳. یکی از مهم‌ترین راه‌کارهای تضمین بقای این نظام آن است که رئیس دولت شیعه باشد.

این استدلال در هر سه مقدمه‌اش با اشکال *أَمْوَالِهِمُ الْحَلَالُ* است؛ زیرا این مطلب که چون مذهب اکثریت جامعه شیعه جعفری است، پس باید شیعه جعفری مذهب رسمی باشد، با روح مردم‌سالاری در تضاد است. قواعد دموکراتیک نباید و نمی‌تواند علیه خود دموکراسی مورد استفاده قرار گیرد. تحمیل باور مذهبی اکثریت بر اقلیت به استبداد اکثریت بر اقلیت منجر می‌شود؛ در حالی که قواعد دموکراسی اصولاً برای حل معضل استبداد وضع شده‌اند. بقای نظامی برخاسته از مردم‌سالاری باید با خواست و اراده آزاد خود مردم (ملت) تضمین شود، نه با تحمیل یکی از عقاید مذهبی بر مذهب دیگر.

واقعیت این است که آنچه در قانون اساسی امارت اسلامی طالبان در خصوص شرط حنفی مذهب

بودن آمده است، بیش از آنکه مبتنی بر استدلال فقهی یا دموکراتیک باشد، از خواست معطوف به قدرت نمایندگی می‌کند و به همین دلیل نه با مبانی خلافت اسلامی سازگار است که در فروع فقهی به تمامی ساکنان دارالاسلام حق آزادی عمل و حق اجتهاد می‌دهد و نه با قواعد دموکراتیک که خواست و اراده ملت، با قطع نظر از گرایش های مذهبی، را مورد احترام می‌داند.

۲-۲. رئیس الوزراء

استفاده از عنوان رئیس الوزراء در قانون اساسی طالبان داستان جالبی است؛ چون این عنوان مفهوم دو پهلو دارد و هم به مقامی شناخته شده امروزی دلالت دارد و هم به یک مفهوم کهن و شناخته شده در دستگاه فکری فقه‌الخلافت. در مفهوم امروزی عنوان صدارت عظمی در چند نوع حکومت قابل مشاهده است.

نخست در حکومت‌هایی با نظام سلطنتی مطلقه، نظیر آنچه در عربستان سعودی مشاهده می‌شود. در این نظام‌ها عنوان صدراعظم به مأمور گماشته شده از سوی سلطان اشاره دارد که برخی کارهای اجرایی را به نیابت از سلطان انجام می‌دهد و محدوده اختیاراتش را نیز سلطان تعیین می‌کند.

دوم در حکومت‌هایی با نظام سلطنتی مشروطه. رئیس الوزراء در این نظام حکومتی، مدیر اجرایی کشور است که با اختیارات گسترده و معمولاً فراتر از پادشاه عمل می‌کند. در این نظام، معمولاً پادشاه اختیارات تشریفاتی دارد و این رئیس الوزراء است که بیشترین اختیارات را در چارچوب قانون اساسی و قوانین عادی دارا می‌باشد، اختیارات رئیس الوزراء نیز از سوی قانون تعیین می‌شود. نظام سلطنتی انگلیس و نظام شاهی افغانستان در عصر محمدظاهر شاه از این قبیل است؛ با این تفاوت که در نظام سلطنتی انگلیس، اختیارات ملکه صرفاً تشریفاتی و در واقع نمادی از عظمت امپراطوری بریتانیا به حساب می‌آید؛ اما در افغانستان صدراعظم اختیارات کمی داشت و این پادشاه بود که تصمیم‌گیرنده اصلی مقدرات کشور به حساب می‌آمد. نوع سوم حکومت‌های جمهوری‌اند که از نظام پارلمانی تبعیت می‌کنند. در این کشورها نیز رئیس جمهور اختیارات محدودی دارد؛ اما صدراعظم که از طریق انتخاب غیر مستقیم مردم و به وسیله احزابی دارای بیشترین آرا در پارلمان معرفی می‌شود، اختیارات گسترده دارد. دست‌کم این سه نوع صدراعظم یا رئیس الوزراء امروز نیز در دنیا شناخته شده است و بعضاً با مردم‌سالاری سازگار دانسته می‌شود.

اما رئیس الوزراء در نظام خلافت اسلامی، آن‌گونه که در دوره میانه، به‌ویژه عصر عباسیان مرسوم بود، مطابق تصریح بسیاری از مورخین، تقلیدی بود از منصب وزارت شاهان ساسانی که بر اساس مبانی فقهی برای آن شرایط، اختیارات و شرح وظایفی تعریف شده است. فضل بن روزبهان در

تشریح مقام وزرات می نویسد:

«وزارت در شریعت عبات از نیابت سلطنت و خلافت باشد. و کسی که صاحب ولایت عامه که امام یا سلطان است، او را نائب خود سازد در رتق و فتق مهمات و با او در مصالح امور مصلحت اندیشد، او را وزیر گویند؛ اصل مشروعیت وزرات آن است که حق تعالی در قرآن می فرماید از زبان دعای موسی صلوات الله علیه: «وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ اَهْلِي» و در احادیث آمده که ابوبکر و عمر رضی الله عنهما وزیران حضرت پیغامبر بودند، صلی الله علیه و سلم.» (خنجی، ۱۳۸۶: ۵۰).

عموم نگارندگان فقه‌الخلافة بخشی از کتاب خود را به تصدی منصب وزارت اختصاص داده‌اند. ماوردی وزارت را به دو قسم «وزارت تفویض» و «وزارت تنفیذ» تقسیم کرده است. وزارت تفویض، عبارت است از منصبی که از سوی خلیفه تدبیر امور را عهده‌دار شده و خود بر اساس اجتهاد و نظرش به تدبیر امور می پردازد؛ چون خلیفه یک شخص بیش نیست و به تنهایی نمی تواند همه امور را شخصاً تدبیر کند. در این نوع از وزارت که در عمل بخش عمده کارهای خلیفه را عهده‌دار می شود، تمامی شرایط خلیفه معتبر است، جز نسب البته شرطی باید در او باشد که در خلیفه معتبر نیست و آن این که در کارهای محوله خبره و شایسته باشد (ماوردی، ۱۹۸۹: ۳۰). ابویعلی فراء این نوع از وزارت را اعطای ولایت عامه نامیده که در تمام امور بر اساس رأی و نظر خودش، اما به نیابت از خلیفه ایفای وظیفه می کند (فراء، ۲۰۰۰: ۲۸). وزارت تفویض تمامی اختیارات خلیفه را دارد، جز در سه امر: ۱) نمی تواند برایش جانشین تعیین کند؛ ۲) نمی تواند مستقیماً استعفايش را به امت تقدیم کند؛ ۳) کسانی را که از جانب خلیفه در کارهایی منصوب شده‌اند، نمی تواند عزل کند (همان: ۳۰).

وزارت تنفیذ در مرتبه پایین تر از وزارت تفویض قرار دارد و عبارت است از منصبی که مأمور اجرای احکام و دستورات خلیفه می باشد. در واقع، واسطه‌ای است میان مردم و خلیفه که از سوی فرمان‌های خلیفه را به مردم و امرای ولایات ابلاغ و در مواردی که لازم است اجرا می کند و از طرف دیگر، نظرات مردم و والیان را به خلیفه می رساند. به همین دلیل، حق ندارد امور را به رأی و نظرش خودش انجام دهد. شرایطی که در وزارت تفویض معتبر بود، در این قسم از وزارت معتبر نیست. به همین دلیل گفته‌اند این وزیر باید دارای هفت ویژگی باشد:

۱. امین باشد تا فرمان‌های خلیفه و گزارشات مردم و ولات را با حفظ امانت به خلیفه برساند؛
۲. راستگو باشد تا گزارش‌های او مورد اطمینان خلیفه، مردم و امرای ولایات باشد؛
۳. طماع نباشد تا به دلیل طمع رشوه نگیرد یا فریب نخورد و در کارها سستی ایجاد نشود؛

۴. با مردم دشمنی و کینه‌ای نداشته باشد؛ چون دشمنی موجب می‌شود در برخورد‌ها منصفانه رفتار نکند؛

۵. خوش حافظه باشد تا بتواند دستورات خلیفه را به خوبی حفظ کرده در مراودات بین خلیفه و مردم چیزی را از یاد نبرد؛

۶. تیزهوش باشد تا امور بر او مشتبه نشود و با تصمیمات نابه‌جای او آسیبی وارد نشود؛

۷. اهل هوا و هوس نباشد؛

اگر وزیر علاوه بر اجرای فرامین خلیفه، طرف مشورت خلیفه هم باشد، لازم است که با تجربه و با تدبیر باشد (همان: ۳۱).

شرایط و اوصاف وزیر تنفیذی در چهار مورد با وزیر تفویض متفاوت است: (۱) آزاد بودن در وزارت تفویض شرط است؛ اما در وزارت تنفیذ شرط نیست. (۲) اسلام در وزارت تفویض شرط است؛ اما در وزارت تنفیذ شرط نیست. (۳) علم به احکام شریعت در وزارت تفویض شرط است؛ اما در وزارت تنفیذ شرط نیست. (۴) آگاهی از فنون جنگ و خراج در وزارت تفویض شرط است؛ اما در وزارت تنفیذ شرط نیست.

چنان‌که پیدا است، نه در وزیر تفویضی و نه در وزیر تنفیذی چیزی با عنوان شرط مذهب وجود ندارد و اشتراط این شرط برای رئیس‌الوزراء از سوی طالبان نیز بدون مبنای فقهی و تابع خواست معطوف به قدرت است.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که به اختصار در این نوشته مورد اشاره قرار گرفت، این نتیجه به دست می‌آید که اولاً، به لحاظ مبنایی، نظامی که طالبان به دنبال ایجاد آن هستند، دست‌کم بیش از صد سال است که با بحران مواجه شده و اندیشمندان بسیاری در دنیای امروز آن را نه به لحاظ فقهی قابل توجیه می‌دانند و نه لازم و ضروری. در خوش‌بینانه‌ترین حالت، به دنبال ایجاد حالت تعدیل‌یافته و اصلاح‌شده‌ی خلافت هستند که در آن معایب خلافت تغلیبه و ستمگرانه وجود نداشته با تحولات جدید در دنیا سازگار باشد. علاوه بر این، خلافت مورد نظر این دسته از اندیشمندان نیز صبغه بین‌المللی و جهانی دارد و با حکومت‌های محلی که ایجاد خلافت تنها در یک محدوده جغرافیایی محدود را خواستار هستند، متفاوت است.

ثانیاً، بر فرض پذیرش خلافت به شکل سنتی آن، در هیچ‌یک از نویسندگان فقه‌الخلافه، در هیچ‌یک

از مذاهب اربعه اهل سنت چنین شرطی را برای خلیفه بیان نکرده‌اند و دلیل استواری نیز بر تأیید آن وجود ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا)، السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی والرعیه، تحقیق: علی بن محمد العمران، مکه، دار عالم الفوائد للنشر و التوزیع.
۳. ابن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاہواء و النحل.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۵. جعفر پیشه، مصطفی (۱۳۹۸)، «ادله نقلی حق ترمذ از منظر اهل بیت (ع) و اهل سنت»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی وابسته به جامعه المصطفی العالمیه، شماره ۳۲.
۶. خنجی اصفهانی، فضل بن روزبهان (۱۳۸۶هـ)، سلوک الملوک، مقدمه و تصحیح: محمد نظام‌الدین و محمدغوث، حیدرآباد دکن، چاپخانه جی ام پرنلنگ پریس.
۷. رضا، محمدرشید (۲۰۱۳م)، الخلافه و الامارة العظمی، قاهره، مؤسسه هندای للتعلیم و الثقافة، چاپ اول.
۸. سنی بک، عبدالغنی (۱۹۹۵م)، الخلافه و سلطه الامه، با مقدمه دکتر نصر حامد ابوزید، قاهره، دارالنهر للنشر و التوزیع، چاپ دوم.
۹. سیاف، عبد رب الرسول (۲۰۱۰م)، دین و دولت یا اصول اساسی نظام سیاسی اسلام، لاهور، تنظیم دعوت اسلامی افغانستان، چاپ سوم.
۱۰. عبدالرزاق، علی (بی تا)، الاسلام و اصول الحکم، دراسة و وثائق، بقلم د. محمد عماره، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
۱۱. الفراء، ابویعلی محمد بن حسین (۲۰۰۰م)، الاحکام السلطانیة، بیروت- لبنان، دارالکتب العلمیة.
۱۲. فیرحی، داود (۱۳۸۸)، مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت، فصلنامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره ۲.
۱۳. الماوردی، ابوالحسن (۱۹۸۹م)، الاحکام السلطانیة و الولايات الاهیة، مکتبه دار ابن قتیبه، الکویت، چاپ اول.
۱۴. هاشمی، محمد (۱۳۸۵)، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر میزان.