

سراسر کشورهای مسلمان، از آسیای میانه و ایران در مشرق گرفته تا اسپانیای عربی در مغرب، بسط و افریافت. در اسپانیای عربی (اندلس) ظاهریان مدتی مدید با احراز موقبت با مالکیان رقابت می کردند. علی بن حزم عرب اسپانیایی و مؤلف کتاب معروفی دربارهٔ مذهب و مکتب فلسفی ظاهری بوده است. پس از قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) ظاهریان اندک اندک از میان رفتند.

حنفیان از بکسو و حنبلیان و ظاهریان از دیگرسو، تا حدی دو قطب مخالف را در جرگهٔ فقیهان مذاهب سنی تشکیل می دادند.

چنانکه پیش گفتیم مناقشات میان مذاهب بیشتر بر سر مسایل حقوقی و تاحدی تشریفات دینی بوده است. ولی چون مباحثات دربارهٔ توجیه و توضیح برخی از جاهای قرآن نیز در می گرفته به مسایل شرعی و اصولی نیز کشیده می شده. از آن جمله بود بحث بر سر تشبیه یعنی تصویر خداوند به صورت انسان یا آنتروپومور فیزم (از کلمه یونانی *anthropos* «انسان» و *μορφή* «صورت، شبیه» که مترادف عربی آن «شبه» است.)

در دورانی که اسلام پدید آمد (آغاز قرن هفتم میلادی) از نظر گاه ساکنان عربستان، که سطح رشد اجتماعی و فرهنگیشان بالنسبه بدوی و پست بوده، خداوند به صورت انسان عادی بوده است. در قرآن صراحتاً گفته نشده که خدا همانند انسان است. ولی در بسیاری جاها از دستان و چشمان خداوند و بر تخت نشستن او و اینکه می بیند و می شنود و غیره سخن رفته است. البته در زمان محمد (ص) و خلفای اولین این سخنان باعث تعجب کسی نمی گشته. ولی چون اسلام در سرزمینهای یزانس و ایران - یعنی نقاطی که ساکنان آن با فلسفهٔ یونانی و عقاید دینی و فلسفی پیچ در پیچ تر آشنا بودند - انتشار یافت نسبت به کلمات سابق الذکر نظر دیگری ابراز شد. و این سخنان قرآن که ممکن بود به شکل تشبیه و یا آنتروپومور فیزم ابتدایی تعبیر شود، بسیاری کسان را نازاحت می کرد.

روش فقیهان مسلمان در مورد این بخشهای قرآن متفاوت بوده. برخی این کلمات را استعارات یا تمثیلاتی می دانستند که مبین برخی از «صفات» خداوند - که بیان آن به زبان عادی آدمی دشوار است - بوده. قشربون افراط کار یعنی حنبلیان و ظاهریان، برعکس، می گفتند که این جاهای قرآن را باید به معنی ظاهری و تحت اللفظی آن فهمید. عقیدهٔ مالکیان سازشی بوده است و می گفتند: در جلوس خداوند بر تخت جای تردید نیست. اما این امر چگونه صورت می گیرد، عقل از درک آن قاصر است. بهر تقدیر باید بدان ایمان داشت و پرسش در این مورد (یعنی کوشش برای تعبیر و تفسیر موضوع) ممنوع است. به دیگر سخن باید به این

سخنان قرآن ایمان داشت و در صدد فهم آنها بر نیامد.

حنبلیان بر ضد تقدیس و بزرگداشت اولیاء الله و زیارت مرقد ایشان، که در قرنها نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) (تاحدی تحت تأثیر مسیحیت) در میان مسلمانان شایع شده بوده نیز برخاستند. حنبلیان این امر را «بدعتی» می دانستند که برای توحید خطرناک است و در صدر اسلام وجود نداشته [۱۴۳].

اکنون، چنانکه پیش گفتیم چهار مذهب سنی حنفی و شافعی و مالکی و حنبلی که محفوظ مانده در نظر اهل سنت «حقه» شمرده می شوند و پیروان آنها با یکدیگر در صلح و صفا زندگی می کنند^۱. ولی این مناسبات مسالمت آمیز به یکبارگی در میان آسان استوار نگشت. صرف نظر از مناقشات سختی که در قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) و قرون بعدی در گرفت، در بعضی جاها مبارزه میان قبیلهان مذاهب گوناگون، چون بامبارزات اجتماعی و سیاسی توأم می گردید به صورت دشمنانه تری در می آمد. مثلاً در بعضی بلاد ایران در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) و آغاز قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) مبارزه بر سر نفوذ و قدرت میان دو مذهب سنی شافعیان و حنفیان و همچنین مبارزه پیروان هر دو مذهب مذکور با شیعیان به صورت مصادمات مسلحانه درآمد، که در بعضی موارد شکل يك جنگ واقعی خانگی را به خود گرفت. یاقوت حموی جهانگرد و دانشمند و مؤلف دائرة المعارف جغرافیایی «معجم البلدان» جزئیات این جنگها را در دهه دوم قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) شرح می دهد. در شهر بزرگ ایرانی «ری» اهل يك محله علیه محله دیگر به حرب مسلحانه پرداختند و در کوچها سنگر بندی می کردند و پس از کشتار کویهای بسیار بهویرانه مبدل می گشت. در طی این جنگهایی که در شهر ری وقوع یافت در حدود يكصد هزار نفر هلاک شد.

همانند این مبارزه میان گروههای مذهبی پیش گفته در استانها^۲ و نیشابور و دیگر شهرهای ایران نیز به وقوع پیوست. آکادمیسین و. و. بارتولد درباره این مبارزه چنین می گوید: «تصور اینکه علت واقعی آشوبهای ممتد، اختلاف نظر ناچیز مذهبی و حقوقی میان پیروان مذاهب اسلام بوده دشوار است. ظاهراً مبارزه ای اقتصادی در تحت لوای دین میان عناصر مختلف مردم شهر و بالاخص میان شهر و روستا جریان داشته^۳». ظاهراً در شهرهای ایران آنزمان سنیان شافعی نماینده معتقدات قشر بالای شهری (یعنی فئودالهای محلی و بازرگانان کلان مرتبط با ایشان) بوده اند و سنیان حنفی به قشرهای متوسط شهریان اتکا داشتند (بازرگانان متوسط و

۱- در دانشگاه اسلامی الازهر در قاهره - هر چهار مذهب تدریس می شود [۱۴۴]. در کتب چهار «مقام» وجود دارد که هر يك برای یکی از امامان مذاهب یاد شده است. ۲- حمدان مستوفی قزوینی «نزهة القلوب» ص ۴۹. ۳- و. و. بارتولد، در تاریخ نهضت روستایی در ایران، ص ۶۸-۶۲. در این کتاب اشاره به یاقوت و دیگر منابع بزرگ است.

پیشوران). و شیعیان را روستایان اطراف شهر تشکیل می‌دادند (و همچنین مستندان شهری). بدین طریق مبارزه طبقاتی زیر لافاه دین جریان یافته بوده.

بر اثر شناسایی چهار «اصل» فقه اسلامی تعالیمی مکنون گشت که محتوای حقوق را به «اصول» یعنی منابع حقوقی، و «فروع» (جمع عربی «فرع») یعنی مسائل واقعی و ملموس خصوصاً که بر مبنای «اصول» حل توان کرد، تقسیم کرد. در حال حاضر فقط به عقیده پیشوایان، مؤسس مذاهبی که اکنون وجود دارند توجه می‌شود نه پیشوایان مذاهبی که از میان رفته‌اند.

به تدریج تعلیماتی پدید آمد مبنی بر تقسیم همه مسلمانان به دو گروه اصلی: ۱ / مجتهدان («مجتهد» کلمه‌ای است عربی به معنی کسی که به درجه عالی دانش دینی رسیده باشد، از «جهد» به معنی «کوشیدن و سعی بودن») و ۲ / مقلدان (از کلمه عربی «مقلد» به معنی تقلید کننده، پیرو، شاگرد «از قلد» به معنی «باقتن» «مربوط ساختن»). در اسلام طبقه «روحانیان- فقها» که عملاً در جامعه فتوای همان نقش روحانیان مسیحی را ایفاء می‌کردند، پدید آمد. مجتهدان در واقع در رأس این طبقه قرار گرفته‌اند [۱۴۵]. فقط ایشان می‌توانند در مسائل دینی و فقهی اظهار نظر کرده فتوی دهند. دیگر مسلمانان همه (و از آن جمله قشر سفلی طبقه روحانیان) مقلد نامیده می‌شوند و حق بحث و فحص در مسائل روحانی و فقهی و اظهار نظر خویش را ندارند و باید بلاشرط به فتاوی مجتهدان اعتماد کنند. هر مقلدی باید کلام مجتهد معینی را قبول داشته باشد و از او متابعت کند. رابطه میان مجتهد و مقلد «تقلید» نامیده می‌شود.

هر یک از این دو گروه به سه درجه تقسیم می‌شوند. مجتهدان طراز اول، مقامات نافذ لکلمه‌ای بودند که می‌توانستند در مسائل «اصولی» روحانی و فقهی اظهار عقیده کنند، به دیگر سخن اینان عبارت بوده‌اند از صحابه و شاگردان ایشان تا امامان و مؤسسان مذاهب. مجتهدان طراز وسط کسانی بوده‌اند که حق داشتند فقط در مسائل «فروعی» اظهار نظر نمایند یعنی در مسائل جزئی و خصوصی الهیات و فقه. اینان شاگردان و دنبال کنندگان کار امامان و مؤسسان مذاهب بوده‌اند. ولی بعضی از ایشان مانند ماتریدی و اشعری و غزالی عملاً کسب اعتبار و نفوذ کلامی کردند که کمتر از مجتهدان دوران نخستین نبوده. در روزگار ما مجتهدان (سنی) طراز اول و وسط دیگر وجود ندارد و فقط مجتهدان طراز مادون دیده می‌شوند^۱. و اینان حق ندارند در مسائل «اصولی» و «فروعی» اظهار نظر کنند. و فقط می‌توانند در موارد لازم عقاید و احکام مجتهدان دو طراز اول و وسط را برای مقلدان نقل کرده و بر مبنای آن عقاید در موارد معینه فتوی صادر کنند. بدین قرار مجتهدان طراز مادون به منزله کارشناسان و علمای الهیات و فقه هستند. در بسیاری از موارد اینان علمای نافذ لکلمه‌ای هستند ولی اعتبار و نفوذ کلام ایشان فقط به حدود علم به

تألیفات و فتاوی مجتهدان طرازهای نخستین محدود می‌شود. و در طرح و تهیه مسائل روحانی و فقهی ایفای نقش مستقلی برای ایشان محال است. مضافاً بر این مواضع مذکوره از دیربازی به‌صورت ثابتی محجر گشته، تکامل آنها متوقف شده است.

مجتهدان که در آغاز مفسر تعلیمات دینی و حقوقی بوده‌اند وزان پس تألیفاتی دربارهٔ مکاتب مختلف شریعت داشته، عقاید پیشینیان خویش را در آن تألیفات گرد آورده نقل کرده بودند، سرانجام بیشتر به‌صورت مشاوران فقهی درآمدند که (بر مبنای عقیدهٔ علمای قدیمی دینی) در مسائل فقهی و زندگی روزمره فتوی صادر می‌کردند. در نتیجه میان فقیهان گرایش پیدا شد که موارد خصوصی‌گوناگون را - که گاه عملاً غیرمحمول بوده - مورد تجدید نظر و مطالعه قرار دهند.

نظر عملی در فقه اسلامی، اعم از سنی و شیعی^۱، موجب پیدایش معیار و سبزه‌های گشت که همه موارد فقهی و قضایی و تشریفات دینی و زندگی خانوادگی و اجتماعی به‌موادی تقسیم می‌شدند و مورد نظر قرار می‌گرفتند. مواد اصلی دو بوده: «حلال» (عربی)، «مجاز» (عمل مشروع و مجاز، از «حل») و «حرام» (عربی «ممنوع»، «غیر مجاز» و معنی دیگر آن «جای محفوظ و ممنوع (برای کسی)»، «مقدس» از «حرم»)^۲. زان پس این معیار پیچ در پیچ شده و مواد آن به پنج رسید [۱۴۶] به شرح زیر:

۱- «واجب» - یا «فرض» (به‌همان معنی «واجب» [۱۴۷]) - همهٔ اعمال و عقایدی که طبق شریعت واجب است. ضمناً عمل به‌واجب تقسیم می‌شود به «فرض العین» یعنی اعمالی که بلا شرط و قید برای همه مسلمانان واجب است مانند وضو و غسل و نمازهای پنجگانه روزانه و رفتن به مسجد [۱۴۸]، و دیگر «فرض الکفایه» یعنی آنچه برای همه واجب نیست و فقط بر کسانی فرض است که قادر به اجرای آن باشند [۱۴۹]. مثلاً اجرای وظیفهٔ امام و یا مؤذن مسجد و یا شرکت در جهاد و غیره.

۲- مندوب - (عربی، به‌معنی «توصیه شده، مستحب») - یعنی اعمالی که از نظرگاه دینی نیک و شایستهٔ تحسین است ولی واجب و اجباری نیست. اگر شخص به آن اعمال قیام کند حق دارد در آن دنیا چشمداشت پاداش بدارد، ولی اگر نکند مسئولیتی نخواهد داشت. از آن جمله است نمازها و روزه‌های اضافی (اختیاری، اضافه بر واجب) [مستحب] و احسان و غیره.

۳- «مباح» یا «جایز» - یعنی هر آنچه به‌معنی محدود کلمه مجاز باشد. اینها اعمالی است که مجاز است ولی اقدام به آنها مستلزم تأیید و یا پاداش از طرف خدا نیست. مثلاً خوردن و خفتن و تفریح و زناشویی مباح است ولی در آن دنیا پاداشی برای این اعمال در نظر گرفته

۱- در این باره به فصل دهم رجوع شود. ۲- به این معنی «محللی است که همه بتوانند به آن وارد شوند»؛ مدینه یا مرقه پیامبر و مکه و کعبه که بروی پیروان دیگر ادیان مسدود است «حرام» شمرده می‌شود.

نشده. این اعمال نه واجب است و نه حرام

۴- مکروه - (عربی، به معنی تحت اللفظی «نامطبوع» و اصطلاحاً «تصویب نشده»، «تأیید نشده»). اعمالی را گویند که توصیه نشده، یعنی از نظرگاه دینی نامطلوب است ولی در عین حال ممنوع نشده و به طور بلاشروط حرام نیست. بهتر است که شخص از لحاظ نجات و رستگاری روح مرتکب آن نشود ولی کسی در این جهان و آن جهان به خاطر ارتکاب آنها مجازات نمی شود.

۵- محظور - (عربی، به معنی «ممنوع»، از «حظر» یعنی «منع کردن») یا «حرام» به همان معنی. اعمال و افعال و اندیشه‌ها و چیزهایی که بدون هیچ قید و شرطی ممنوع و ارتکاب آنها برای مسلمانان گناه است. و در این جهان و آن جهان به خاطر آن مجازات خواهند شد. بیش از همه چیز، در این پنج گروه احکام عملی مسلمانان، آنچه سخت به چشم می خورد اختلاط مفهومی دینی و حقوقی است که از ویژگیهای همه شئون شریعت اسلامی است: احکام و ممنوعیتهای اخلاقی و یا آنچه جنبه تشریفات دینی دارد و فی المثل منع نوشیدن شراب و پوشیدن البسه ابریشمین و حلقه طلا برانگشت کردن و خوردن از ظرف نقره و غیره با احکام و ممنوعیتهای مربوط به حقوق جزایی و مدنی و فی المثل منع قتل و رباخواری و فروش غله سبز مزرعه و فروش اسلحه به «کفار» در زمان جنگ و غیره... اینها همه در یک ردیف قرار داده شده و مفاهیم دینی مربوط به معصیت با مفاهیم جنحه و جنایت و تجاوز به حقوق دیگران مخلوط شده است (۱۵۰).

به کار بستن قوانین کلی در موارد خصوصی و یا حل مشکلات ذمه (جبل شرعی کازوئیستیک) عملاً شیوه‌های فراوان برای فرار از احکام و ممنوعیتهای شریعت را به وسیله «حیله»های شرعی پدید آورد. مثلاً پوشیدن البسه ابریشمین ممنوع است ولی همان لباس ابریشمین را می توان با آستر چیتی به تن کرد (زیرا که در این مورد ابریشم با تن تماس نمی گردد). یا اینکه خوردن و نوشیدن از ظرف زرین و باسیمین ممنوع است، ولی می توان غذا را از ظرف زرین برداشت و در ظرف چینی گذاشت و خورد و یا نوشیدنی را از کوزه نقره در کوزه کاشی و یا کاسه ابگینه ریخت و زان پس نوشید. فروش قرآن حرام است ولی می توان «هدیه» اش کرد و پول را در ازای جلد و کاغذ آن دریافت نمود و قس علیهذا.

تاکنون آنچه گفتیم مربوط به فقه و حقوق سنتیان بود. فقه شیعه که بر همان اصول مبتنی است (۱۵۱) و مفاهیم اسلامی و دینی و حقوقی در آن مخلوط شده (۱۵۲) و از لحاظ حل مشکلات ذمه (کازوئیستیک) و به کار بستن احکام در موارد خصوصی با فقه سنی مشابه است، فقط نسبتاً از بعضی جهات و بخصوص از لحاظ نظریه دولت مداری (تعلیمات مربوط به امامت و خلافت) و برخی ویژگیهای قضایی و تشریفات دینی با فقه سنی تفاوت دارد. در این موضوع بعد سخن

خواهیم گفت.^۱

روابط نزدیک میان دین و حقوق و تسلیم جریان قضاوت و داوری به دست طبقه روحانیان قانونگذار، از ویژگیهای سیر تکامل تاریخی کشورهای مسلمان بوده. در کشورهای مسلمان حتی اصالی همچون قراردادهای خرید و فروش و اجاره و استجاره زمین و خانه و قرض پول و غیره در محضر قاضیان یا داوران روحانی صورت می‌گرفته. بدین سبب نفوذ دین در زندگی اجتماعی و خصوصی و حتی امور روزمره شدیدتر از ممالک مسیحی و یا سرزمینهای شرق دور بوده. در ممالک اخیر الذکر حقوق عمومی و جنایی و مدنی تابع دین و روحانیت نبوده و مقامات غیر روحانی به قانونگذاری می‌پرداختند. در کشورهای مسلمان، از آنجایی که پایه فقه و حقوق اسلامی بر اصول دینی گذارده شده بوده و ابدی و غیر قابل تغییر محسوب می‌گشته، فقیهان می‌کوشیدند تا هیچ دگرگونی در حقوق اسلامی پدید نیاید و قوانین حتی المقدور از آرمان و کمال مطلوب یعنی حکومت روحانی و دینی دور نشود. ولی چون اقتصاد و مناسبات تولیدی و فرهنگی به‌رغم خواست فقیهان ممکن نبود بلا تغییر باقی بمانند، فقه اسلامی به‌طور روزافزونی از زندگی عقب می‌مانده و پس از قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی (ششم و هفتم ه) به‌طور قطع به‌پیزی محجور و منقطع از واقعیت زندگی تاریخی مبدل‌گشت [۱۵۳].



حقوق دولتی (عمومی) اسلامی

در اینجا فقط از بعضی جوانب حقوق عمومی اسلامی سخن می‌گوییم، تا خواننده، نظری کلی در این باره پیدا کند. حقوق عمومی سنی را که بیشتر مبتنی بر آرای دو مکتب اصلی فقه یعنی حنفی و شافعی است در نظر می‌گیریم. این دو مکتب در بخش اعظم کشورهای اسلامی و از آن جمله تا آغاز قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) در ایران حکمفرما بوده‌اند.

از نظر گاه فقه کمال مطلوب اجتماعی همانا حکومت روحانی است. یعنی حکومتی که در آن قدرت روحانی و سیاسی در دست پیشوایان دینی متمرکز شده باشد. ولی حتی در زمان امویان حکومت روحانی فقط به صورت يك تصور [خالی از حقیقت] محفوظ مانده بوده و در واقع واقعیت نداشته و جای خود را به حکومت غیردینی تفویض کرده بوده. ولی نظریه حقوق عمومی که توسط محدثان و فقیهان مرتب گشته بود - محدثان و فقیهانی که فکر حکومت روحانی را با لجاج تمام رها نمی‌کردند - همچنان با وجود قطع رابطه آن با جریان تاریخ، تکامل می‌یافت. بدین سبب موضوع سخن ایشان حقوق عمومی (دولتی) اسلامی فلان یا بهمان دولت مسلمان که واقعاً در طی تاریخ وجود داشته، نبود، بلکه کمال مطلوب خویش را دولت روحانی اسلامی - آنچنانکه از لحاظ محدثان و فقیهان یا حامیان سرسخت دین می‌بایست باشد - می‌دانستند. چنین دولتی که منطبق با کمال مطلوب ایشان باشد در جریان تاریخ زنده و واقعی هرگز وجود نداشته. بنابراین حقوق عمومی (دولتی) اسلامی کلاً و فقه بالتمام مصنوعی است. فقیهانی که نظریه حقوق عمومی اسلامی و دولت - خلافت را بدون ساختن دولتی را در نظر مجسم می‌کردند که بر اساس اصول استوار دین قرار گرفته و ابدی و تغییر ناپذیر باشد. محدثان و فقیهان مزبور دگرگوئی‌هایی را که در جریان تکامل جامعه فتوایی پدید آمده بوده از نظر دور می‌داشتند. بدین سبب هر چه پیشتر می‌رفتند شکاف میان فقه و مناسبات واقعی موجود

در جامعه بیشتر می‌شده.

قرآن هیچ دستوری در مورد اینکه دولت اسلامی چگونه باید تشکیل شود نمی‌دهد [۱۵۴].
مقام خلیفه - همچون «جان‌نشین» محمد (ص) - بر اثر احتیاجی که قشر بالای دولت جوان عربی به مرکزیت اداری و فرماندهی داشت پدید آمد تا حاکمیت بر عامه بدویان تازی و کشاورزان و شهرنشینان را در کف خویش متمرکز سازد و نگاه دارد و این نیرو را متوجه تسخیر سرزمینهای بیزانس و ایران بنماید [۱۵۵]. در آغاز تصور روشنی درباره حیطه وظایف خلیفه نداشتند و حدود وظایف یادشده به تدریج و به‌عزانی که دولت دوران متقدم فتوحالی عربی تکامل می‌یافت پدید آمد، ترتیب معینی در شیوه انتخاب خلیفه نیز وجود نداشت. هم از آغاز خلیفه واجد قدرت روحانی (امامت) و سیاسی (امارت) بود.

فقیهان سنی نظریه حکومت روحانی یا امامت و خلافت را اندک اندک در طی چندین قرن تهیه و تدوین کردند. بدیهی است که فقیهان مزبور کوشیدند تا نظریه یاد شده را با احکام قرآن مطابقت دهند. و بنیای نظریه خویش را این آیه قرآن قرار دادند که «ای مؤمنان! خداوند را اطاعت کنید، رسول وی (محمد) را اطاعت کنید و انسان که در میان شما قدرت را به‌دست دارند» (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم... [۱۵۶]). گرچه حکم قرآن در مورد قدرتمندان بسیار کلی و مبهم است، معهذا مفسران و بخصوص بیضاوی از کلمه «اولی الامر» «امام - خلیفه» و فقیهان یا علمای شرع و قاضیان و سرداران «سبیل‌الله» یعنی «جهاد» را، درک می‌کنند.

معتبرترین تألیف در حقوق دولتی (عمومی) سنی، که نظریه خلافت نیز در آن به‌وجه اکمل شرح داده شده اثر ماوردی فقیه مکتب شافعی (ابوالحسن علی بن محمد، ۳۶۴ تا ۴۵۰ هـ) است، تحت عنوان «الاحکام السلطانیة»^۲. این کتاب در بغداد تألیف شده. زمانی بود که خلافت همچون دولتی واحد متلاشی شده بوده و عملاً وجود نداشته و جای خود را به یک سلسله دولتهای فتوحالی داده بوده و خلفای «سنی» عباسی فقط قدرت شیخ مانند روحانی را حفظ کرده بالکل از قدرت سیاسی محروم گشته و حکومت سیاسی را «امیران» دودمان ایرانی (دیلمی) بویه (به فارسی «آل بویه» و شکل عربی آن «بویه» است، ۳۳۴ تا ۴۴۷ هـ) قبضه کرده بودند. بدین طریق عنوان تألیف ماوردی یک دولت موجود واقعی را معرفی نکرده، بلکه کمال مطلوب حکومت روحانی اسلامی را در نظر ما مجسم می‌سازد. به‌گفته بروکلیمان،

۱- قرآن، ۴، ۵۹، بزرگ‌جوع شود به‌سوره ۳۵:۵ - اصطلاح سلطان (عربی سبب دوم از «سلط» و به‌معنی «واگذاری قدرت») در آغاز به‌معنی انتزاعی «سلطنت و حاکمیت» و همچنین «قدرت، حکومت» بوده. و بعد از اواسط قرن دهم م (چهارم هـ) این اصطلاح به‌معنی شخصی که دارای قدرت و پادشاه است به‌کار برده شد.

ماوردی «کمال مطلوب حقوق عمومی (دولتی) اسلامی را شرح می‌دهد، که در واقع هرگز، و محتملاً و بهر تقدیر در زمان مؤلف مزبور وجود نداشته»^۱.

ماوردی خلافت را اساسی می‌داند که خداوند مقرر داشته تا حافظ دین باشد و حکومت عدل را بر جهان تضمین کند. خلیفه قدرت روحانی یا «امامت لکبری» و قدرت سیاسی یا «امارت» را (عربی «اماره» از ریشه «امر» به معنی «فرمودن» که لقب «امیر المؤمنین» نیز تلفیق از همین کلمه است) در شخص واحد (شخص خویش) توأم می‌کند و آن را از پیامبر به ارث برده. در زمان واحد جز یک خلیفه - امام (به معنی صاحب مقام امامت لکبری)^۲ نمی‌تواند وجود داشته باشد و قدرت و حکومت او باید به سراسر جهان بسط یابد. بنا بر این کمال مطلوب این است که دولت واحد اسلامی باید وجود داشته باشد که دیر یا زود پس از آنکه همه «کفار» را به زیر سلطه اسلام در آورد به دولتی جهانی مبدل شود.

بنا به گفته ماوردی خلیفه باید واجد صفات زیر باشد: از لحاظ اخلاقی باید خرده‌ای بر او گرفته نشود، دارای اطلاعات لازمه در الهیات و فقه باشد، نقص عضوی نداشته باشد - یعنی از لحاظ شنوایی و بینایی و گویایی و اعضای بدن بی نقص باشد. واجد عقل درست برای اداره و حکومت در امور دولتی باشد، دلیر و بی باک باشد تا بتواند از «سرزمین اسلام» دفاع کند و با «کفار» به حرب پردازد، اصلاً از قبیله قریش - که پیامبر نیز از همان قبیله برخاسته بوده - باشد.

ماوردی برای تعیین جانشین مقام خلیفه دو طریق می‌شناسد: یکی انتخاب جانشین توسط «مردم» (این طریق را مطلوب‌تر می‌شمارد) و دیگر تعیین جانشین توسط خلیفه حاکم در زمان حیات خویش. به گفته ماوردی برای انتخاب خلیفه باید دو گروه از مسلمانان گرد آیند: اولاً آنان که حق انتخاب کردن دارند و ثانیاً کسانی که از میان ایشان می‌توان خلیفه را برگزید (یعنی کسانی که اصلاً قریشی باشند، انتخاب کنندگان باید واجد سه شرط باشند. مسلمان باشند و شهرت نیک داشته باشند، اطلاعات لازمه را واجد باشند تا بتوانند در مورد اینکه کدام یک از نامزدان بیشتر حق خلیفه شدن دارد تصمیم اتخاذ کنند و دارای چنان استعداد عقلی باشند که بهترین انتخاب را بعمل آورند.

در بادی نظر این معیارها در تعریف انتخاب کنندگان تا حدی ابهام آمیز به نظر می‌رسد. ولی ماوردی نظر خویش را دقیق‌تر اظهار داشته می‌گوید: انتخاب کنندگان خلیفه باید در جامعه اسلامی (یا در دولت اسلامی - که به همان معنی است) صاحب نفوذ و مسموع الکلمه بوده قدرت

«حل و عقد» داشته باشند. به‌دیگر سخن اینان می‌باید مجتهدان و أموران عالی‌مقام باشند. اصولاً همه کسانی که واجد صفات مذکورده بوده‌اند می‌توانستند - صرف‌نظر از محل اقامت خویش و اینکه در تختگاه خلیفه مقیم بوده‌اند یا در شهرستانها - در انتخاب شرکت جویند. مهذا ماوردی انتخاباتی را که فقط کسان واجد شرایط مقیم در مقر خلیفه در آن شرکت جسته باشند، جایز می‌شمارد. ماوردی فقط اشاره می‌کند که چنین انتخاباتی منطبق با قانون «شرع» نبوده، بلکه «عرف» آن را می‌پسندد و مسوق به سابقه است. بنا به گفته ماوردی انتخاب کنندگان باید در مسجد جامع مقر خلافت گردآمده در شایستگی نامزدان احتمالی مقام خلافت بحث کنند و آن‌کس را که لایق‌تر و شایسته‌تر تشخیص داده شود برگزینند. در ضمن باید شرایط زمان را در نظر گیرند؛ مثلاً اگر انتخابات در زمان جنگ و یا آشوب صورت گیرد، باید یکی از افراد قریش را که خصایص سرداری سپاه وی مشهور باشد انتخاب کنند و در زمان آرامش و صلح کامل کسی را برگزینند که در امور اداری آموخته‌تر باشد.

در مورد حداقل قانونی عدد انتخاب کنندگان عقاید فقیهان مسلمان مختلف است. برخی از آنان انتخابی را که حتی از طرف پنج نفر انتخاب کننده صورت گرفته باشد قانونی می‌دانند و استاد بدان می‌کنند که عمر در حال نزاع هیئت مرکب از پنج نفر از صحابه را برای انتخاب جانشین تعیین کرده عبارت بود از علی بن ابیطالب، عثمان بن عفان، زبیر، سعد بن ابی وقاص و عبدالرحمن بن عوف. و ابن هیثم (۱۵۷) عثمان را به خلافت برگزید. جمعی دیگر از فقیهان (مکتب اشعری)^۱ معتقدند که «انتخاب» خلیفه حتی اگر به وسیله یک فرد واحد ذی نفوذ و معتبر صورت گیرد صحیح و قانونی است.

طریقه دیگر حل امر جانشینی «خلیفه - امام» عبارت است از تعیین خلیفه آینده توسط خلیفه حاکم و این طریقه را «اجماع» مجتهدان سنی صواب دانستند. و این تصویب را بر سابقه تعیین عمر از طرف ابوبکر مبتنی داشتند. بعضی از فقیهان معتقد بودند که خلیفه حق دارد [۱۵۸] حتی سه جانشین برای خویش معین کند که یکی پس از دیگری مسند خلافت را اشغال کند. سابقه این امر چنین بوده که هرون الرشید [۱۵۹] سه تن از پسران خود، امین و مأمون و معتصم، را به جانشینی خود تعیین کرده بود. مهذا فقیهان عقیده داشتند که چون خلیفه حی جانشین خویش را معین کند، آن جانشین را باید مجتهدان زمان و جماعت مسلمان (مردم) که در مسجد جامع پایتخت گرد آیند - به رسمیت بشناسند و مؤمنان با وی «بیعت» کنند.

ترتیب انتخاب خلیفه که ماوردی شرح داده است و اکثریت فقیهان قبول داشته‌اند، هرگز عملاً به کار بسته نشد. در زمان امویان خلافت عملاً موروثی بوده. و در زمان عباسیان نیز چنین

بوده و فقط ترتیب معینی نداشته، یعنی شاغلان مقام خلافت حتماً وارثان درجه اول نبوده‌اند. گذشته از این از آغاز قرن نهم میلادی (سوم هجری) خلفای عباسی بدون یاری نیروهای نظامی و به‌ویژه سواران نگهبان که از غلامان ترک مرکب بوده‌اند (در اواسط قرن نهم میلادی - سوم هجری) قادر نبودند بر تخت خلافت مستقر و استوار گردند و قدرت واقعی در دست فرماندهان نگهبانان مذکور بوده. انقلابات درباری به کمک نگهبانان، در آن دوران، از وسایل عادی سرنگون کردن فلان خلیفه و استقرار خلیفه دیگر شده بود - ولی همیشه این خلفا از دودمان عباسیان بوده‌اند. یکی از خلفایی که بازچینه دست نگهبانان (غلامان ترک) بوده ابن‌المعتز فرزند خلیفه معتز (از کنیزی) شاعر عالقدر بوده که در ۲۰ ربیع‌الاول ۲۹۶ هـ (۱۷ دسامبر ۹۰۸ م) بر اثر انقلابی درباری بر سریر خلافت جلوس کرد و همان روز به دنبال انقلابی دیگر مقام خلافت را از دست داد، و زان پس از زندگی نیز محروم‌ش کردند. وی معروف به «خلیفه یک‌روزه» است. لازم نیست تذکر داده شود که از میان همه خلفای اموی و عباسی فقط عدّه معدودی واجد صفاتی - که به عقیده ماوردی از لوازم خلافت است - بوده‌اند. و گرچه هرگز انتخابات حقیقی صورت نمی‌گرفته معیناً خلفای عباسی که می‌کوشیدند طبقه فقیهان را به انحای گوناگون یاری کنند، علی‌الرسم به‌ظاهر سازی پرداخته جلوس هر خلیفه جدید را به تصویب مجلس مجتهدان و فقیهان و مأموران عالی‌مقام که در مسجد جامع مقر خلافت گرد می‌آوردند، می‌رساندند.

نظریات خوارج و شیعیان در مورد قوانین جانشینی خلیفه با نظر فقیهان سنی اختلاف فاحش دارد^۱.

ماوردی مناسبات میان خلیفه و جامعه اسلامی را همچون پیمانی (عقد) دو جانبه می‌داند که هر دو طرف تعهداتی را پذیرفته‌اند. طبق نظریه ماوردی وظایف خلیفه به‌قرار زیر است: حفظ دین اسلام و اصول آن؛ صدور احکام در دعاوی قضایی و رفع مناقشاتی که درون جامعه اسلامی رخ دهد؛ تأمین‌گزاردن نماز و مراسم اسلامی و اینکه خود وظایف امام را در مسجد جامع مقر خویش ایفا نماید؛ مالیاتها را طبق قانون وصول کند؛ از خزانه دولت مواجب سالیانه لشکریان و مأموران مختلف را بپردازد؛ مأموران عالی‌مقام را انتخاب کند و برای اداره امور مالیاتی کارمندان برگزیند؛ شخصاً در امور دولت نظارت کند و به‌وضع ادارات حکومت رسیدگی نماید.

دیگر فقیهان اسلامی وظایف خلفا را به‌چهار وظیفه اصلی محدود می‌کردند، به‌شرح زیر: اجرای وظیفه امام جماعت در مقرر خلافت؛ قضا؛ وصول مالیاتها؛ «جهاد». علامت قدرت

۱ - در مورد نظریه خوارج درباره امامت - خلافت به فصل اول و نظر شیعیان در همین مورد به فصل دهم این کتاب رجوع شود.

خلیفه در نقاط اطراف عبارت بود از «خطبه»^۱ و «سکه» به این معنی که نام خلیفه به هنگام ایراد «خطبه» در همه مساجد جامع قلمرو خلافت ذکر می‌شده و برسکه‌هایی که در ضرابخانه‌های سراسر سرزمینهای خلافت وجود داشته ضرب می‌گشته.

جنگ با «کفار» یعنی حرب علیه دولتهای غیر مسلمان و یا به‌دیگر سخن «جهاد» که «جهاد فی سبیل‌الله» نیز خوانده می‌شده، یکی از وظایف اصلی خلیفه شمرده می‌شده. پس از آنکه دوره فتوحات بزرگ (از اواسط قرن هشتم میلادی - ششم هجری) متوقف شد، جنگهایی که با نامسلمانان به عمل می‌آمد (بیزنطیان و فرنگان و دول مسیحی شمال اسپانیا و خزران و ترکان صحرائین) جنبه کشورگشایی را از دست داده به‌صورت دستبرد و شیخون درآمد که هدف آن کسب غنایم بوده. د. ب. ماکدونالد خاطر نشان می‌کند که هم از زمان عباسیان نظریه‌ای پدید آمد که خلیفه باید هر سال لاقلاً یک بار به «دارالحرب» (سرزمین کفار) چنین دستبردی بزند. در این حرب می‌بایست یا خود خلیفه به‌سمت «امام الکبری» فرماندهی راعهده‌دار شود و یا امیر و والی ناحیه مرزی مربوطه و یا فرمانده و سرداری که اختصاصاً تعیین می‌شده. امیر و یا سردار لشکر ممکن بود اختیارات محدود یا نامحدودی از خلیفه بگیرد. در مورد اول وظیفه او اداره عملیات جنگی بوده و در مورد دوم تقسیم غنایم را نیز به‌عهده داشته و می‌توانسته سر نوشت اسیران را از ذکور و اناث معین کند (یعنی تصمیم بگیرد که اینان را مانند دیگر غنایم میان لشکریان تقسیم کند و یا با اسیران مسلمانی که در دست کفار گرفتار می‌باشند مبادله نماید و یا در ازای دریافت سر بها مرخص کند) و حق داشت با حریفان خویش پیمان متار که منعقد سازد.

گذشته از «جهاد» که قواعد آن را پیشتر ذکر کردیم^۲ در فقه اسلامی «حروب‌المسالح»^۳ یا جنگهای داخلی نیز پیش‌بینی شده است. این اصطلاح به‌جنگهایی که با «عاصیان» صورت می‌گرفته اطلاق می‌شده. درباره قواعد جنگهای داخلی بعد سخن خواهد رفت [۱۶۵].

اما راجع به‌جنگ بین مسلمانان، فقه اسلامی چنین موردی را پیش‌بینی نکرده، زیرا نظریه حکومت روحانی اصولاً فقط وجود دولت واحد اسلامی را مجاز می‌دانسته. حتی بعد از آنکه خلافت عباسی در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) عملاً منقرض شد، ظاهراً و نظراً مدتی مدید وجود داشته (وسلاطین مسلمان که در واقع مستقل بودند رسماً و ظاهراً امیران و ولات و یا جانشینان خلیفه نامیده می‌شدند). جنگ میان دول اسلامی از قرن نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) عملاً به‌صورت یک پدیده عادی درآمد. و با وجود اینکه موازین حقوقی استوار و مدونی برای این‌گونه جنگها وجود نداشته، معهذاً طرفین می‌کوشیدند دو قاعده را

۱- رجوع شود به فصل دوم. ۲- رجوع شود به اواسط فصل دوم. ۳- شاید حروب‌الرده باشد. - م.

۴- رجوع شود به اوایل فصل هفتم.

مراعات کنند: نخست اینکه از غارت کامل و ویران ساختن اراضی تحت عملیات جنگی خود داری نمایند. و دوم اسیران جنگی را برده نوازند و مردم غیر نظامی ساحت عملیات جنگی را (اگر مسلمان باشند) به زیر یوغ بردگی نکشند.

بنا به گفتهٔ ماوردی وظیفهٔ مردم است که از خلیفهٔ منتخب اطاعت کنند و در امور وی را یاری و مساعدت نمایند. و اگر خلیفه ظلم کند و وظایفی را که به عهده دارد و قبلاً دربارهٔ آن سخن رفت ایفا ننماید، طبق نظریهٔ ماوردی «مردم» (جامعهٔ مسلمان) می‌توانند وی را خلع و سرنگون سازند. يك دليل مشروع دیگری که می‌توانست موجب خلع خلیفه گردد از دست دادن عقل و یا یتیمی و یا شنوایی بوده. در صورتی که خلیفه فاقد دیگر اعضای بدن و یا صفات و اعمال جسمانی می‌گردید موجب خلع وی نمی‌شد.

به گفتهٔ ماوردی خلع خلیفهٔ ظالم و یا ناقابل می‌بایست به تصویب مجلس «مردم» (ساکنان پایتخت) که در مسجد جامع گرد آیند صورت گیرد. و یکی از رجال متنفذ (از مجتهدان و یا بزرگان مأموران) در آن جلسه ادعای خلیفه را علیه خلیفه ایراد کند و خلع او را بخواهد. مدعی می‌بایست ادعای خویش را با عملی ایهامی توأم سازد، به این معنی که انگشتی را از انگشت بیرون کند و یا موزه از پا خارج سازد و به زمین افکند و بگوید: «همچنانکه این انگشتی (یا «این موزه») را به دور افکنم فلان را (از سمت خلافت) طرد می‌کنم» حاضران می‌بایست موافقت خویش را با بیرون کردن و افکندن موزه از پا و یا دستار از سر و یا قطعای از رخت خود ابراز دارند.

گفتن این نکته ضرورت ندارد که نظریهٔ ماوردی در این قسمت هم نه تنها از واقعیت تاریخی زمان او (قرن یازدهم میلادی - پنجم هجری) به دور بوده، بلکه با حقیقت دوران متقدم نیز مطابقت نداشته. در واقع بر تخت نشاندن خلیفه و خلع وی غالباً بر اثر يك تحول درباری و یا در موارد نادر در نتیجهٔ عصیان مردم صورت گرفته (هلاک عثمان در ۶۵۶ م - ۳۶ ه و واژگون کردن دودمان اموی در ۷۴۹/۵۰ م - ۱۳۲ ه).

خلیفه از لحاظ نظری فقط واجد قدرت اجرایی بوده نه قانونگذاری. و نمی‌توانست قوانین موجود جنائی و جزائی و یامدنی را تغییر دهد، زیرا که کمال مطلوب حکومت روحانی قوانین مزبور بر مبنای دین و چهار «اصل» فقه مبتنی بوده، می‌بایست تزلزلی به ارکانش راه نیابد و تغییر نکند. خلیفه می‌بایست چنانکه بخواهد احکامی صادر کند و مقررات مالیاتی وضع نماید و یا حکمی قضائی بدهد، فقط با موافقت مجتهدان و طبق فتوای ایشان عمل کند. و اینان فلان یا بهمان عمل حکومت و یا حکم قضائی را از لحاظ فقهی «حلال» و یا «حرام» اعلامی کردند. این ترتیب در زمان امویان مراعات نمی‌گشته. و قدرت دولت در آن دوران ماهیهٔ جنبهٔ غیر دینی داشته. در زمان عباسیان نیز بر روی هم چنین بوده ولی عباسیان برای مساعدت طبقهٔ قبهان ارج

بسیار قائل بودند و مایل بودند به ظاهر هم شده، چنین وانمود کنند که آرمان و کمال مطلوب دولت اسلامی، یعنی حکومت روحانی، مجری و مرعی می‌شود. خلیفه در زمان ایشان در درجه اول رئیس مجتهدان شمرده می‌شده. برخی از خلفای عباسی پیش از صدور فلان یا بهمان حکم، مجتهدان و فقیهان را گرد آورده عقیده ایشان را اصفا می‌کردند. ولی عملاً خود خلیفه یا دار-دسته نظامی و فتووالی که در آن دوران در دستگاه خلافت نقش رهبری را ایفا می‌کرده، می‌توانست فقیهان را به آسانی تحت تأثیر خویش قرار دهد. گذشته از این عده‌ای از خلفای عباسی اندر زها و فتاوی فقیهان را نادیده می‌گرفتند.

به‌طور کلی از لحاظ نظری قه سنی، خلافت حکومتی بوده روحانی و حقوقی و نه استبدادی. و قدرت خلیفه قدرتی شمرده می‌شده که از طرف خداوند داده شده. و برای جامعه اسلامی (دولت اسلامی) ضرورت داشته. از لحاظ نظری انتخاب خلیفه و یا خلع وی حق جامعه اسلامی بوده و وی فقط می‌توانست قدرت قانونگذاری و قضایی را در حدود قوانین لایتنیر و دینی فقه اعمال کند، و آن قدرت را هم به اتفاق مجتهدان و فقیهان که حافظ حقوق مزبور بودند به کار برد. ضمناً این نکته ناگفته نماند که هیچ موسسه مشکلی که نماینده جامعه اسلامی (مردم) باشد و به‌طور مؤثر در قدرت خلیفه نظارت کند وجود نداشته.

نظراً جامعه اسلامی را جامعه‌ای مرکب از افراد برابر می‌دانستند، ولی عملاً جامعه در دوران خلافت به طبقات - به‌عده‌ای بهره‌کش و استثمار شونده - تقسیم شده بوده. و خلافت در واقع دستگاهی که مدافع کمال مطلوب حکومت روحانی جماعت (الامة) مشکل باشد نبوده، بلکه مدافع منافع بهره‌کشان فتووال شمرده می‌شده [۱۶۱].

دستگاه خلافت آنچنانکه در تاریخ وجود داشته با آنچه ماوردی کمال مطلوب می‌دانسته مشابهت بسیار کمی داشته. دولت فتووالی متقدم خلافت در فاصله قرن هفتم میلادی (اول هجری) و نیمه اول قرن دهم میلادی (چهارم هجری) صورت مرکزیت یافت. تفوق مالکیت دولتی اراضی (در اراضی دولتی خود دولت از طریق کارمندان و عاملان مالی خویش به‌نزله فتووالی بوده که مستقیماً از روستائیان بهره‌کشی می‌کرده و املاک و اراضی در دست داشته و در این مورد بهره فتووالی با مالیات منطبق می‌شده) و توسعه آبیاری مصنوعی اراضی - که اداره آن مستلزم وجود دولتی نیرومند بوده - اینها امر مرکزیت را تسهیل می‌نموده. مضاف به اینکه در دوران فتوحات عرب، قشر عالی دستگاه خلافت به‌وجود حکومت مرکزی قدرتمند و خلیفه که سازمان دهنده جنگهای کشورگشایانه و سردار لشکر باشد، نیازمند بوده است. بدین سبب حکومت مرکزی که خلیفه مظهر آن بوده در دوران امویان و دوران نخستین عباسیان (تا حکومت خلیفه متوکل - ۲۳۳ تا ۲۴۷ هـ) فوق‌العاده نیرومند و عملاً غیر محدود بوده. و

به طوری که آکادمیسین و. و. بارتولد خاطر نشان کرده عناصر غیر روحانی حکومت خلیفه تفوق بارزی بر عناصر روحانی داشتند. و گرچه از نظر گاه کمال مطلوب دینی، قانونی جز شریعت نمی بایست وجود داشته باشد، ولی عملاً قوانینی به صورت احکام و مقررات (قانون) و «عرف و عادت» پدید آمد که تکمله گونه و اصلاحی بر قه یا حقوق دینی بوده. و محکمه پلیسی (شرطه) که به طور قطع در زمان عباسیان تکوین یافت^۱ تکمله و اصلاحی بر داوری شرعی قاضیان بوده.

اما راجع به قدرت روحانی خلیفه به معنی انحصار یعنی امامت - طبق نظر به حقوق سنی (صرف نظر از واقعیت زنده) جنبه محدود و صرفاً حفاظت داشته: بدین معنی که خلیفه می بایست تفوق دین اسلام را در قلمرو دولت اسلامی حفظ کند و نگذارد تجاوزی بدان شود و «دشمنان دین» را مجازات نماید و با «کفار» «جهاد» کند.

اگر خلیفه را همانند پاپ رم تصور کنیم و مقام وی را مانند «روحانی نخستین» بشماریم، خطای صرف خواهد بود. و باید گفت که این نظر خطا در کشورما (شوروی) و حتی در کتابهای درسی هم دیده می شود. خلیفه برخلاف پاپ رم مقام قدسی و «برکت دهنده» نداشته نمی توانسته هیچ تشریفات و یا شرایع جدیدی را معمول و متداول سازد و به طور کلی بدعتهایی را به وجود آورد. وی در مسایل دینی مقام نافذالکلمه بحث ناپذیری نبوده، برعکس در این گونه مسائل می بایست با مقامات مقبول الکلمه - یعنی مجتهدان - مشورت کند و فقط سمت ریاست ایشان را داشته. هیچکس معتقد نبوده که خلیفه قدرت بخشایش گناهان را داشته باشد (برای پاپ چنین قدرتی را قائل بوده اند) و با بتواند ارواح مردگان را محکوم به عذاب جهنم کند و افراد را از جرگه دینی و روحانیت طرد نماید (گاه پاپهای رم بر سر بحثهای سیاسی چنین می کردند) و به طریق اولی حق نداشتند مردم یک ناحیه را مجازات کنند (انتردیکت - یعنی منع روحانیان از ادای تشریفات دینی [در یک ناحیه] - که پاپها اعمال می کردند). انتردیکت در اسلام محال بوده زیرا برای گزاردن نماز در مسجد وجود روحانیان «کارشناس» خاصی ضرورت نداشته. هیچ یک از سنیان خلیفه را معصوم نمی دانسته و حال آنکه از قرون وسطی عقیده ای به وجود آمد که پاپ رم در امور دینی خطا ناپذیر است (گرچه فقط در سال ۱۸۷۰م این عقیده برای همه مؤمنان اجباری شده به صورت «دگم» [اصول لایتغیر دینی] درآمد). به طوری که لامنس عربشناس و اسلامشناس فرانسوی می گوید، خلیفه «سرور روحانیان نبوده بلکه شخصی است غیر روحانی که مدافع و حافظ شریعت است»^۲. «خلیفه سنیان پیش از

۲- H. Lammens. "L'islam, croyances et

۱- رجوع شود به اواخر فصل هفتم این کتاب.