

اندیشه سیاسی در اسلام (۳)

حکومت
انتصابی

محسن کدیور

اندیشهٔ سیاسی در اسلام، (۳)

حکومت انتصابی

محسن کدیور

۱۳۹۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شناسنامه کتاب

عنوان مجموعه: اندیشه سیاسی در اسلام (۳)

عنوان کتاب: حکومت انتصابی

نویسنده: محسن کدیور

تاریخ تحریر سوم (مقالات ماهنامه آفتاب): آذر ۱۳۷۹ تا اسفند ۱۳۸۰

تاریخ ویرایش دوم: خرداد ۱۳۸۹

تاریخ انتشار (به صورت کتاب الکترونیکی): اردیبهشت ۱۳۹۳

تعداد صفحات: ۳۱۶ صفحه

ناشر: وبسایت رسمی محسن کدیور



www.kadivar.com

kadivar@kadivar.com

فهرست

پیشگفتار.....	۷
مقدمه.....	۱۷
بخش اول: مبادی تصوری انتصاب.....	۲۵
فصل اول. انتصاب در لغت.....	۲۹
فصل دوم. انتصاب در قرآن.....	۳۱
فصل سوم. انتصاب در سنت.....	۴۹
فصل چهارم. انتصاب در الهیات.....	۵۷
فصل پنجم. انتصاب در فقه.....	۶۳
فصل ششم. ایضاح نصب عام.....	۷۹
بخش دوم: بررسی امکان وقوعی انتصاب.....	۱۰۱
فصل هفتم. مبانی تعیین ولیّ امر.....	۱۰۷
فصل هشتم. طرق تعیین ولیّ امر.....	۱۱۱
فصل نهم. شرایط تعیین کنندگان ولیّ امر.....	۱۳۵
فصل دهم. زمامداری انتصابی.....	۱۵۹
فصل یازدهم. تغییر زمامدار در حکومت انتصابی.....	۱۷۹

۱۹۱	بخش سوم: مبانی تصدیقی انتصاب.....
۲۰۱	فصل دوازدهم. نصب با دلالت مطابقی در سنت.....
۲۲۳	فصل سیزدهم. نصب با دلالت التزامی در سنت.....
۲۳۹	فصل چهاردهم. حکومت انتصابی و قرآن.....
۲۴۵	فصل پانزدهم. حکومت انتصابی و اجماع.....
۲۴۹	فصل شانزدهم. حکومت انتصابی و دلیل عقل.....
۲۶۱	بخش چهارم: بازتولید حکومت انتصابی.....
۲۶۷	فصل هفدهم. اندیشه حکومت انتصابی تا تأسیس جمهوری اسلامی ایران.....
۳۰۱	فهرست منابع.....
۳۰۹	فهرست تفصیلی.....
۳۱۵	به همین قلم.....

منصبی کانم ز رویت حاجب است
عین معزولی است، نامش منصب است^۱

پیشگفتار

این پیشگفتار شامل چکیده کتاب، یادداشت ویرایش دوم و یادداشت تحریر سوم است.

چکیده کتاب

«انتصاب» از مفاهیم اساسی دومین مرحله از مراحل چهارگانه اندیشه سیاسی شیعه در دوران غیبت و رکن دوم نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» می‌باشد. «حکومت انتصابی» عهده‌دار پاسخ‌گویی به این سؤال اصلی است: شارع به چه نحوه‌ای حاکم الهی را به حکومت رسانیده است؟ (یا حاکم الهی با شارع چه رابطه‌ای دارد؟) انتصاب غیر از ولایت است. ولایت نحوه رابطه حاکم الهی با مردم می‌باشد

۱. مثنوی مولوی، دفتر ششم، تصحیح دکتر محمد استعلامی، ج ۶ ص ۱۹۹، شماره ۴۴۳۷. در طبع کلاله خاور به‌جای حاجب، محجب ضبط شده است. (ص ۴۱۷، سطر ۲۹).

درحالی که انتصاب، نحوهٔ رابطهٔ حاکم الهی با شارع است. نخستین بخش حکومت انتصابی به بررسی «مبادی تصویری انتصاب» اختصاص دارد.

انتصاب در لغت به معنای گماشتن، اعطای شغل و تفویض مقام است. مقابل نصب عزل و برکناری و بدیل آن انتخاب و گزینش است. انتصاب همواره از سوی بالا صورت می‌گیرد، درحالی که انتخاب از پایین حاصل می‌شود. در حکومت انتصابی قدرت سیاسی توزیلی است، درحالی که در حکومت انتخابی قدرت تصعیدی می‌باشد. در قرآن کریم اگرچه واژهٔ نصب به معنای گماشتن استعمال نشده است، اما با استفاده از واژه‌های جعل، بعث، اصطفاء و ایتاء، هفت منصب الهی یعنی نبوت، امامت، خلافت، وزارت، نقابت، ولایت و ملوکیت، به رسمیت شناخته شده است. منصب ولایت فقیه در قرآن کریم مطرح نشده است.

در روایات علاوه بر تشریح مناصب هفت گانهٔ قرآنی برای انبیاء و اوصیاء، نصب اهل بیت (ع) به امامت و ولایت به تفصیل مطرح شده است. در برخی روایات، نصب خاص بعضی افراد به تصدی بعضی امور اجتماعی از جانب رسول اکرم (ص) و امیرالمومنین (ع) اشاره شده است. تنها صنفی که از جانب ائمه (ع) به بعضی سمت‌های اجتماعی (که مهم‌ترین آن‌ها منصب قضاوت است) منصوب شده‌اند، فقها هستند. ولایت فقها بر مردم در روایات صریحاً ذکر نشده است، بلکه حاصل استنباط برخی فقها از بعضی روایات است.

در کلام شیعه، غیر از دو منصب نبوت و امامت، هیچ منصب الهی دیگری به رسمیت شناخته نشده است. در کتب کلامی در مبحث غیبت، سخنی از نصب افراد یا صنف خاصی به ولایت بر مردم یا زمامداری به میان نیامده است.

مراد از انتصاب در فقه، امری فراتر از بیان شرایط حاکم از سوی شارع، نوعی انشاء جعل و ایجادکردن، امری فراتر از انشاء تکلیف و جعل حکم شرعی بر موضوع

و بیان وظیفه شرعی است. انتصاب، جعل سلطانی، فرمان حکومتی و انشاء ملوکانه است که از مافوق برای تمشیت امور مادون شرف صدور می‌یابد.

رابطه بین حاکم و شارع به هشت صورت دیگر نیز قابل تصور است: اگر حاکم الهی را طرف عقد با شارع مقدس بدانیم، این رابطه از چهار حال بیرون نیست: یا ودیعه و امانت است یا وکالت و نیابت، یا هبه و عطیه، یا وصایت. اگر رابطه حاکم الهی و شارع را ایقاع بدانیم که نیازی به رضایت و پذیرش حاکم ندارد، دوگونه متصور است: اذن و تفویض. اگر رابطه حاکم و شارع عقد و ایقاع نباشد، آنرا سه‌گونه می‌توان ترسیم کرد: وراثت، جعل حکم بر موضوع و بالاخره نصب. انتصاب نه عقد است نه ایقاع است و نه جعل حکم بر موضوع.

انتصاب از سوی شارع یکی از طرق انتساب حکومت به خداوند و دینی‌بودن حکومت است، نه طریق انحصاری آن. انتصاب از سوی شارع با انتخاب از جانب مردم قابل جمع نیست. اگر قبلاً فرد یا صنف خاصی به ولایت بر مردم منصوب شده باشد، جایی برای انتخاب مردم باقی نمی‌ماند. نصب شرعی بر دو قسم است: نصب خاص و نصب عام. نصب عام، ابتکار فقها در برداشت از برخی روایات است و مراد از آن، نصب واجدین شرایط معین از جانب شارع مقدس به سمت خاص است. نصب عام به سه صورت قابل تصور است: نصب همه فقیهان واجد شرایط، نصب افضل فقیهان در هر منطقه جغرافیایی و بالاخره نصب افضل همه فقیهان در سراسر جهان.

بخش دوم کتاب به بررسی امکان وقوعی حکومت انتصابی اختصاص دارد و در آن سه مسئله مورد بحث قرار می‌گیرد. مسئله اول، طرق تعیین ولی امر است؛ چون منصوبان به نصب عام، غالباً متعددند و ولایت بر مردم در حوزه عمومی در منطقه و زمان خاص تعدد بر نمی‌دارد، چاره‌ای جز تعیین یک نفر از بین اولیاء منصوب باقی نمی‌ماند. این یک‌نفر با شش شیوه قابل تعیین است؛ کشف و تشخیص، قرعه،

ولایتعهدی، اسبقیت و تغلب شخصی، انتخابات دموکراتیک و بالاخره تغلب گروهی همراه با انتخابات اضطراری. تحلیل این شیوه‌ها نشان داد که انتخابات دموکراتیک، خروج از مبانی و ضوابط حکومت انتصابی است، ولی امر مسلمین جهان را با قرعه کشی تعیین کردن فاقد وزانت لازم است و تسلیم منطق تغلب شدن تنهاراه حکومت انتصابی است.

تعیین کنندگان ولی امر، جمعی از فقیهان هستند که خبرگان خوانده می‌شوند. خبرگان را با پنج شیوه می‌توان برگزید. در یکی از این شیوه‌ها بنا بر حکم اولی اعضای مجلس خبرگان مستقیماً توسط ولی امر منصوب می‌شوند یا با یک واسطه توسط منصوبین وی نصب می‌شوند. شرط مهم همسویی و هم‌سلیفگی و سازگاری با ولی امر، ملاک اصلی گزینش خبرگان منصوب است.

زامداری انتصابی موضوع مسئله دوم این بخش است. در حکومت انتصابی نظارت نهادینه بر عملکرد ولی امر لازم نیست و تصدی مقامات آن فارغ از شرایط مذهبی مشروط به ملیت خاصی نیست. تغییر ولی امر در حکومت انتصابی به سه صورت اتفاق می‌افتد: مرگ، کشف از عزل و استعفا. اما توقیت پذیرفته نیست، لذا ولایت فقیه، دائمی و مادام‌العمر است. طرق کناره‌گیری ولی امر منصوب، موضوع بحث مسئله سوم این بخش است.

بررسی مستندات عقلی و نقلی حکومت انتصابی در بخش سوم انجام شده است. مهم‌ترین ادله حکومت انتصابی ده روایت منقول از پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) است. از این روایات پنج روایت به واسطه فقدان سند یا ضعف سندی از اعتبار فقهی ساقطند، از این جمله است: توقيع اما الحوادث الواقعة. سه روایت اللهم ارحم خلفایی، خبر عمر بن حنظله و خبر ابی‌خدیجه، اگرچه خالی از مناقشه سندی نیستند، اما بر فرض اغماض و جبران ضعف سندی با عمل اصحاب یا شهرت، به ولایت تدبیری فقیهان بر مردم دلالت ندارند.

روایت اول جانشینی فقیهان در تعلیم و تبلیغ احکام را اثبات می‌کند و دو خبر عمر بن حنظله و ابو خدیجه، صلاحیت فقیهان را برای قضاوت در شبهات حکمیّه اثبات می‌نمایند. این دو روایت از اثبات نصب عام فقیهان به قضاوت نیز عاجزند و به بیش از حکم و قاضی تحکیم، دلالت ندارند؛ چه برسد به اثبات نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم. اما دو روایت معتبر یعنی موثقه سکونی و صحیحۀ قداح نیز به بیش از امانتداری و وراثت فقیهان در ترویج و تبلیغ و تعلیم احکام شرعی دلالت نمی‌کنند. بنابراین نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم یعنی حکومت انتصابی در روایات پیامبر(ص) و ائمه(ع) فاقد مستند معتبر است.

نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم فاقد مستند معتبر نقلی و عقلی است. یعنی نه آیات قرآنی و نه احادیث پیامبر(ص) و ائمه(ع) و نه اجماع و حکم عقل مستقل یا غیرمستقل حکومت انتصابی را اثبات نمی‌کنند؛ لذا مورد، تحت اصل عدم انتصاب باقی می‌ماند، یعنی فقیهان از جانب شارع به ولایت بر مردم منصوب نشده‌اند. حکومت انتصابی فاقد دلیل موجه دینی است، بلکه اصولاً هیچ دلیلی بر نصب عام فقیهان در دست نیست. نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم راه‌حل برخی فقیهان جهت اقامه دین، بازتاب فرهنگ خارج از دین بوده در زمره راه‌حل‌های متشرعه به حساب می‌آید و هرگز نمی‌توان آن را راه‌حل شارع در حوزه سیاست قلمداد کرد، آن‌هم راه‌حل منحصر به فرد شرعی.

در آخرین بخش کتاب، بازتولید حکومت انتصابی در جمهوری اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. این بحث با بررسی حکومت انتصابی در آرا و سیره سیاسی آیت‌الله خمینی بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران آغاز می‌شود. در این قسمت مراحل سه‌گانه آرای ایشان قبل از شروع انقلاب اسلامی و در دوران انقلاب اسلامی تا استقرار جمهوری اسلامی مورد تحلیل انتقادی قرار گرفته است.

در اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی از آغاز تا ابتدای دوران زمامداری (فروردین ۱۳۵۸) نکات زیر را می‌توان نتیجه گرفت: اولاً حکومت مطلوب ایشان، همواره ولایت انتصابی عامه فقیه یعنی حکومت انتصابی بوده است.

ثانیاً در زمان عدم بسط ید فقها یعنی در شرایطی که مردم آمادگی پذیرش حکومت الهی (ولایت انتصابی عامه فقیه) را ندارند، ایشان از ولایت مستقیم فقیه به نظارت فقیه اکتفا کرده است.

در دو مقطع، وی با احراز عدم بسط ید و عدم آمادگی مردم، نوعی حکومت انتخابی محدود را تجویز کرده است، یکی حکومت مشروطه سلطنتی با اذن و نظارت فقها در سال ۱۳۲۲ و دیگری جمهوری اسلامی با نظارت فقیه در سال ۵۷.

ثالثاً تجویز حکومت انتخابی و نیز رجوع به رأی مردم یا آرای اکثریت از باب حکم ثانوی و در شرایط غیرطبیعی و اضطراری بوده، یعنی شرایطی که مردم آمادگی پذیرش حکومت مطلوب دینی (ولایت انتصابی عامه فقیه) را نداشته باشند، نه از باب حکم اولی و در شرایط بسط ید فقها.

رابعاً در شرایط غیرطبیعی، گاهی تمسک به انتخاب و آرای عمومی براساس قاعده الزام، اسکات افکار عمومی یا جدل با مدعیان بین‌المللی به شکل مطلق و غیرمقید صورت گرفته است که می‌باید همواره مقیدبودن آن را به شرط عدم بسط ید فقها فراموش نکرد؛ و الا واضح است که هرگاه ولی فقیه نتیجه افکار عمومی و آرای ملی و انتخابات را برخلاف مصلحت نظام تشخیص دهد، تردیدی در ابطال آن ندارد.

فصول منتشر نشده کتاب حکومت انتصابی عبارتند از: ریشه یابی حکومت انتصابی در دوران زمامداری آیت‌الله خمینی، از ولایت مطلقه تا جانشینی بنیانگذار، تغلیظ انتصاب در زمامداری دومین رهبر جمهوری اسلامی، نسبت بین انتصاب و جمهوریت.

یادداشت ویرایش دوم

حکومت انتصابی، سومین کتاب از مجموعه «اندیشه سیاسی در اسلام»^۱ هنوز کتاب ناقصی است. تحریر سوم آن در ماهنامه آفتاب، طی ۹ قسمت از آذر ۱۳۷۹ تا فروردین ۱۳۸۱ منتشر شد.^۲

با انتشار قسمت نهم که «بازتولید حکومت انتصابی در عصر جمهوری اسلامی» بود، مجله تحت فشار قرار گرفت و از انتشار ادامه مطلب بازماند. «آفتاب» مدت‌هاست توسط مأموران حکومت انتصابی توقیف شده و یکی از ادله محکومیت مدیرمسئول آن «عیسی سحرخیز» در دادگاه، انتشار همین سلسله‌مقالات بود.

قرار بود همین بخش منتشرشده در «آفتاب» توسط «نشر نی» (ناشر دو جلد نخستین این مجموعه) منتشر شود. افسوس که ابرهای سنگینی که مانع تابش آفتاب بودند باعث شدند که این انتشار به تعویق بیفتد تا اینکه دیگر امیدی به انتشار کتاب در ایران نماند. اینک برای دسترسی به متن کتاب، فضای مجازی انتخاب شده است. به این امید که در فضایی آفتابی، کتاب توسط همان ناشر در «خانه» منتشر شود.

۱. جلد اول: *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، ۱۳۷۶؛ جلد دوم: *حکومت ولایتی*، ۱۳۷۷.

۲. مشخصات نه قسمت منتشرشده در ماهنامه آفتاب در تهران:

۱. حکومت انتصابی، آذر ۱۳۷۹، شماره ۱، ص ۸ تا ۱۳؛
۲. تبیین مفهومی حکومت انتصابی، دی ۱۳۷۹، شماره ۲، ص ۴۴ تا ۵۱؛
۳. انتساب، انتصاب و انتخاب، اسفند ۱۳۷۹، شماره ۳، ص ۶۶ تا ۷۱؛
۴. کشف ولیّ امر، خرداد ۱۳۸۰، شماره ۵، ص ۴۰ تا ۴۹؛
۵. خبرگان منصوب، مرداد ۱۳۸۰، شماره ۶، ص ۵۸ تا ۶۵؛
۶. نظارت بر عملکرد ولیّ فقیه، شهریور ۱۳۸۰، شماره ۷، ص ۵۸ تا ۶۵؛
۷. بررسی مستندات روایی حکومت انتصابی، دی ۱۳۸۰، شماره ۱۱، ص ۶۰ تا ۶۹؛
۸. حکومت انتصابی ابتکار منشرعه نه راه‌حل شارع، بهمن ۱۳۸۰، شماره ۱۲، ص ۶۴ تا ۶۹؛
۹. ریشه‌یابی حکومت انتصابی در جمهوری اسلامی (تحلیل انتقادی مراحل سه‌گانه اندیشه سیاسی بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، قبل از زمامداری)، فروردین ۱۳۸۱، شماره ۱۴، ص ۵۴ تا ۶۱.

این تحریر، همان تحریر سوم است؛ با این تفاوت که کتاب به چهار بخش و هفده فصل^۱ تقسیم شده و اغلاط مطبعی تصحیح گردیده و مقدمه آن نیز ویرایش مختصری شده است. به این امید که فصول باقیمانده به زودی به آن ملحق شود.

«حکومت انتصابی» از چهار بخش تشکیل شده است: مبادی تصویری انتصاب؛ امکان وقوعی انتصاب؛ مبانی تصدیقی انتصاب و بالاخره بازتولید حکومت انتصابی در جمهوری اسلامی. از بخش چهارم، تنها فصل نخستین آن در این مجموعه آمده است. این بخش و کل کتاب با الحاق چهار فصل دیگر به پایان می‌رسد.

بخش‌های مختلف حکومت انتصابی غالباً از طرف برخی کارمندان حکومت انتصابی، مورد انتقاد قرار گرفته است.^۲ برخی دوستان محترم اصلاح‌طلب، قسمت اخیر مقالات (ریشه‌یابی حکومت انتصابی در جمهوری اسلامی) را هم مورد نقد و بررسی قرار دادند.^۳

۱. لازم به ذکر است که در سال ۱۳۸۹ «حکومت انتصابی» در شش بخش و چهارده فصل، در وب‌سایت نویسنده منتشر شده است.

۲. - نقد قسمت‌های اول و دوم و سوم (مقالات منتشر شده در آفتاب): مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما با همکاری مؤسسه فرهنگی طه، حکومت انتصابی، ماهنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۳، قم: فروردین ۱۳۸۰، ص ۴۲ تا ۶۶.

- نقد قسمت دوم: امیررضا سیف، نقد حکومت انتصابی در آراء کدیور، خرداد ۱۳۸۲، رواق اندیشه، شماره ۱۸، ص ۱۰۹ تا ۱۱۶.

- نقد قسمت چهارم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما با همکاری مؤسسه فرهنگی طه، کشف ولی امر، تیر ۱۳۸۰، ماهنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۶، ص ۲۰ تا ۲۸.

- نقد قسمت پنجم: ناصر ایمانی، خبرگان منصوب، ۱۳ و ۱۴ شهریور ۱۳۸۰، تهران، روزنامه رسالت، ص ۲.

۳. - سیدمصطفی تاج‌زاده، امام، پرچمدار جمهوریت، اردیبهشت ۱۳۸۱، ماهنامه آفتاب، شماره ۱۵، ص ۸ تا ۸ (دوست گرامی سیدمصطفی تاج‌زاده از خرداد ۱۳۸۸ به‌ناحق در زندان حکومت انتصابی است. رهایی او و دیگر زندانیان سیاسی سرفراز جنبش سبز را از خدای بزرگ خواستارم.) ←

لازم به ذکر است در طی سال‌هایی که از نگارش تحریر سوم می‌گذرد، نویسنده در برخی آراء کلامی خود تأملاتی داشته و به نکات تازه‌ای رسیده است. این آراء جدید کلامی در این کتاب وارد نشده است. امیدوارم در زمان تکمیل فصول باقیمانده، تحریر جدیدی مبتنی بر آراء متأخر کلامی فقهی نویسنده صورت گیرد، انشاءالله.

خرداد ۱۳۸۹



یادداشت تحریر سوم

«مباحث اندیشه سیاسی در اسلام» قصه پرغصه‌ای دارد. این قصه را نه تاکنون جایی تعریف کرده‌ام، نه اکنون بنای بازگو کردنش را دارم. تنها به اشاره می‌گویم و می‌گذرم.

قسمت اول این مبحث تحت عنوان «نظریه‌های دولت در فقه شیعه» در قالب یک مقاله در سال ۱۳۷۳ در تهران منتشر شد. قسمت دوم این مباحث تحت عنوان «مبادی تصویری نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه» در تابستان ۷۳ به رشته تحریر درآمد، اما «توفیق انتشار» نصیبش نشد. در اوایل تابستان ۷۵ به دعوت فصلنامه «حکومت اسلامی» (مجله دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری)، تحریر دوم بخشی از مقاله اخیر، به نام «مبنای انتصاب» نگاشته شد، اما باز از «حق انتشار» بی‌نصیب ماند تا اینکه پس از دو سال در فصلنامه «گفتمان» (شماره‌های صفر و یک، بهار و تابستان ۱۳۷۷)

→

- مصطفی کواکبیان، قرائت مشترک مصباح و کدیور از فلسفه سیاسی امام، ۲۱ خرداد ۱۳۸۱، تهران، روزنامه مردمسالاری، شماره ۱۲۵.
- محمود برکچیان، جمهوریت نزد امام خمینی، مهر ۱۳۸۱، ماهنامه آفتاب، شماره ۱۹، ص ۵۲ تا ۵۷.

منتشر شد. در شهریور ۷۷ تحریر سوم این مباحث، فربه‌تر از دو تحریر پیشین به‌نام «سلسله مباحث حکومت انتصابی» آغاز شد، که نخستین بخش آن در هفته‌نامه «راه نو» (شماره ۲۱، ۲۱ شهریور ۱۳۷۷) منتشر شد. با توقف «راه نو» و به‌زندان‌افتادن صاحب این قلم، انتشار «حکومت انتصابی» به تأخیر افتاد.

اکنون پس از دو سال خداوند را شاکرم که تحریر سوم «سلسله مباحث حکومت انتصابی» را از سر می‌گیرم. از همه آن‌ها که در این هفت‌سال با ایجاد موانع و تضییقات مختلف، ناخواسته سبب خیر شده، فرصت تعمیق و گسترش این مباحث را فراهم آوردند سپاسگزارم. کمترین کمک به راقم این سطور، ارائه انتقادات و پیشنهادات خوانندگان نکته‌سنج است.

و ما توفیقی إلا بالله

آبان ۱۳۷۹

مقدمه

از دیدگاه شیعیان، اندیشهٔ سیاسی در اسلام به دو دوران کاملاً متمایز تقسیم می‌شود. دوران اول، دوران حضور ولی‌الله در جامعه؛ دوران دوم، دوران غیبت ولی‌الله از جامعه.

اندیشهٔ سیاسی شیعه در دوران غیبت براساس گفت‌وگوهای غالب هر عصر، به چهار مرحله تقسیم می‌شود:

مرحلهٔ اول: عصر تکوین هویت مذهبی شیعه (از اوایل قرن چهارم تا اوایل قرن دهم).

مرحلهٔ دوم: عصر سلطنت و ولایت (از اوایل قرن دهم تا آخر قرن سیزدهم).

مرحلهٔ سوم: عصر نظارت و مشروطیت (قرن چهاردهم).

و بالاخره مرحلهٔ چهارم: عصر جمهوری اسلامی (از اول قرن پانزدهم).

اگرچه «انتصاب» از مفاهیم اساسی مرحلهٔ دوم است، اما پس از استقرار جمهوری اسلامی در ایران، دوباره مطرح شد و به شکل روبه‌تزايدی توسعه یافت. تا آنجا که امروز «انتصاب» پس از «ولایت»، دومین رکن حکومت اسلامی معرفی می‌شود. بنابراین بسیار طبیعی است که برای شناخت ماهیت حکومت اسلامی معاصر، پس از آشنایی با ابعاد مختلف ولایت و حکومت ولایی، به تأمل و تحقیق دربارهٔ نصب پردازیم و از جوانب گوناگون «حکومت انتصابی» سخن به میان آوریم.

نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» (که امروز به عنوان نظریه رسمی جامعه ما از آن یاد می شود) مبتنی بر چهار رکن است: ولایت؛ انتصاب؛ اطلاق و فقاہت.



نمودار شماره ۱: ارکان نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه

این چهار مفهوم کلیدی در واقع پاسخ به چهار سؤال اصلی بر مبنای «مشروعیت الهی بلا واسطه»^۱ هستند:

سؤال اول: شارع، چه نوع حکومتی به حاکم الهی تفویض کرده است؟ حکومت الهی چگونه حکومتی است؟ حاکم الهی با مردم چه رابطه ای دارد؟

سؤال دوم: شارع به چه نحوه ای حاکم الهی را به حکومت رسانیده است؟ حاکم الهی با شارع چه رابطه ای دارد؟

سؤال سوم: شارع در چه محدوده ای به حاکم الهی اختیار داده است؟ قلمرو حکومت الهی تا کجاست؟

سؤال چهارم: شارع چه کسانی را بر مردم حاکم کرده است؟ حاکم الهی چه شرایطی دارد؟

۱. ربانی سالاری، عدم دخالت مردم در مشروعیت حکومت.

هر چهار سؤال با شارع آغاز می‌شوند. این سؤالات مستقل از یکدیگرند و هیچ‌یک ما را از دیگری بی‌نیاز نمی‌کند، در عین اینکه به هم مرتبطاند و در هم مؤثر. بر مبنای «مشروعیت الهی بلاواسطه» چهار نظریه در باب دولت در فقه شیعه عرضه شده است:

۱. نظریه سلطنت مشروع، یا ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبه (شرعیات) و سلطنت مسلمان ذی شوکت (در عرفیات).
۲. نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان.
۳. نظریه ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید.
۴. نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه.^۱

پاسخ هر چهار نظریه به سؤال اول (نوع حکومت) ولایت و حکومت ولایی است. پاسخ هر چهار نظریه به سؤال دوم (نحوه به حکومت رسیدن حاکم الهی) انتصاب است. نظریه اول، هم در ناحیه فقهها و هم در ناحیه سلاطین به انتصاب معتقد است.

پاسخ چهار نظریه به سؤال سوم (قلمرو حکومت الهی) متفاوت است. این نظریه محدوده اختیارات حاکم الهی را به ترتیب: امور حسبه؛ امور عمومی (نظریه دوم و سوم) و اختیارات مطلق می‌دانند. پاسخ هر چهار نظریه به سؤال چهارم (شرایط حاکم الهی) قفاهت است. در نظریه سوم علاوه بر آن، شرط مرجعیت نیز معتبر است. نظریه‌های اول و سوم علاوه به این چهار بحث اصلی، مسائل اختصاصی خود را نیز دارا هستند.^۲

۱. برای آشنایی اجمالی با این نظریه‌ها رجوع کنید به: «نظریه‌های دولت در فقه شیعه»، به همین قلم، ص ۵۷ تا ۱۱۱.

۲. این مسائل اختصاصی عبارتند از: سلطنت مسلمان ذی شوکت در عرفیات، چگونگی رأس هرم قدرت از حیث افراد و تعدد (ولایت شورایی)، تخیر یا ترتب یا تعیین شیوه ولایت شورایی.

باتوجه به اهمیت نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» در زمان ما، این نظریه را محور بحث قرار داده و از سه نظریه دیگر در حاشیه این نظریه اصلی، بحث خواهیم کرد. هرچند در مسئله اصلی یعنی ولایت؛ انتصاب و فقاقت، این نظریات مشترکند. بحث از ارکان اربعه نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» را در ضمن چهار مبحث سامان داده‌ایم. مبحث «حکومت ولایی» عهده‌دار بحث از رکن اول یعنی ولایت بوده که بحمدالله به پایان رسیده است.^۱ سلسله‌مباحث «حکومت مطلقه» به بحث درباره قلمرو و اختیارات حاکم الهی (رکن سوم) می‌پردازد و بالاخره سلسله‌مباحث «مدیریت فقهی یا زمامداری فقیه» به بحث از مهم‌ترین شرایط حاکم الهی یعنی «رکن چهارم» خواهد پرداخت.

بنابراین سومین مبحث از «مباحث اندیشه سیاسی در اسلام» عهده‌دار پاسخ‌گویی به این سؤال اصلی است: «شارع به چه نحوه‌ای حاکم الهی را به حکومت رسانیده است؟ حاکم الهی با شارع چه رابطه‌ای دارد؟» از آنجا که پاسخ این چهار نظریه به‌ویژه نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» به این سؤال انتصاب است، از این رو این مبحث را «حکومت انتصابی» نام نهادم.^۲

واضح است که انتصاب، غیر از ولایت است. ولایت نحوه رابطه حاکم الهی با مردم است، درحالی‌که انتصاب، نحوه رابطه حاکم الهی با شارع است. به عبارت دیگر ولایت رابطه با پایین را تأمین می‌کند و انتصاب، رابطه با بالا را. در ادامه این مباحث نشان خواهیم داد که «انتصاب» و «ولایت» لازم و ملزوم یکدیگرند. توجه به نمودار شماره ۲، تمایز مباحث «حکومت ولایی» را با «حکومت انتصابی» نشان می‌دهد؛ اگرچه هر دو، دو جنبه یک حکومت بیشتر نیستند.

۱. رجوع کنید به: حکومت ولایی، به همین قلم.

۲. این نام را به‌قرینه «تأملاتی در حکومت انتخاباتی»، نوشته جان استوارت میل، ترجمه علی رامین، برگزیده‌ام.



نمودار شماره ۲:

رابطه شارع، حاکم الهی و مردم؛ مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه

بحث «حکومت انتصابی» از چهار بخش اصلی تشکیل می‌شود. بخش اول عهده‌دار ارائه مبادی تصویری انتصاب است. مفهوم بنیادی انتصاب از جهات مختلف از جمله لغت، قرآن، حدیث، کلام و فقه مورد بحث قرار می‌گیرد.

بخش دوم به بحث از امکان وقوعی حکومت انتصابی اختصاص دارد. در این بخش از سه مسئله بحث می‌شود. اول، طرق تعیین ولی منصوب از بین فقهای عادل. در این مسئله از طریقه کشف و نیز طرق بدیل آن، نحوه تعیین خبرگان و جایگاه فقهای آنان و نیز مسئولیت ولی منصوب، بحث خواهیم کرد. در مسئله دوم، زمامداری انتصابی تشریح می‌شود. زوایایی از شیوه زمامداری ولی منصوب به‌علاوه مسئله مهم نظارت بر وی و ملکیت او در این بخش مورد بحث قرار می‌گیرد. در مسئله سوم، طرق کناره‌گیری ولی منصوب مطرح می‌شود. استعفا، کشف از فقدان شرایط از آغاز، یافت شدن فقهای افضل از ولی مکشوف، سوءتدبیر و توقیت، از جمله مباحث اصلی این مسئله است.

بخش سوم، عهده‌دار بررسی مبانی تصدیقی انتصاب است. ادله و براهین انتصاب و نیز مستندات نحوه تعیین ولی منصوب (کشف) و نیز دلایل نحوه تعیین خبرگان از کتاب و سنت و عقل و اجماع با مبانی و ضوابط اجتهادی مورد بررسی و استنباط قرار می‌گیرد.

در بخش چهارم، بازتولید حکومت انتصابی در جمهوری اسلامی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. جایگاه انتصاب در اندیشه سیاسی رهبر انقلاب اسلامی؛ در قانون اساسی جمهوری اسلامی و بازنگری آن؛ در دوران زمامداری آیت‌الله خمینی؛ نحوه جانشینی وی و بالاخره در دوران زمامداری دومین ولی فقیه، مهم‌ترین عناوین فصول بخش چهارم خواهد بود. آخرین فصل بخش چهارم، نسبت جمهوریت و انتصاب خواهد بود.

در بخش‌های چهارگانه «حکومت انتصابی» شیوه تحلیل پسینی را پیش‌گرفتیم. نکته‌ایم درباره انتصاب «چه باید گفت؟» یا فقیهان چه باید بگویند. بلکه به دنبال این بوده‌ایم که فقیهان (به عنوان مبتکران نظریه ولایت انتصابی فقیه) چه گفته‌اند و چه تلقی از انتصاب داشته‌اند؟ به چه دلایل یا عللی به انتصاب قائل شده‌اند؟ مقومات، قیود و لوازم انتصاب در نظر فقیهان چیست؟ در مطالعه آرای فقیهان با روش تحلیل انتقادی بحث کرده‌ایم.

آرای فقیهان را با یکدیگر مقایسه کرده‌ایم. بزنگاه‌ها و عقبه‌های بحث را روشن کرده‌ایم. بیش از آنکه به موافق و مخالف یا قائل و منکر انتصاب توجه شود، می‌باید به سؤالاتی که در این سلسله‌مباحث مطرح می‌شود عنایت کنند و به آن‌ها پاسخی درخور دهند. این مباحث آن‌چنان که تصدیق خواهیم کرد، بیش از آنکه تعبدی و توفیقی باشد، تعلقی است و بیش از آنکه نظری باشد، می‌باید به نحوه عمل و واقعیت خارجی و مشکلات ناشی از آن توجه شود و از آرمان‌گرایی و ذهنیت‌گرایی به شدت اجتناب شود. تکیه بحث ما بر منابع دست اول فقهی (و نیز کلامی، تفسیری،

روایی و رجالی) است و تنها به آرای عالمانی استناد می‌شود که در عرف علوم دینی و حوزه‌های علمیه معتبر شمرده می‌شوند. علاوه بر رجوع به میراث سلف صالح، به آرای فقهای معاصر به‌ویژه مرحوم آیت‌الله خمینی (قدس سره) و شاگردان ایشان توجه ویژه مبذول شده است. آرای خبرگان قانون اساسی و بازنگری قانون اساسی و نیز آنچه از خبرگان رهبری منتشر شده باشد را از نظر دور نداشته‌ایم. امیدواریم خواننده در نهایت، تصویر روشن و واضحی از رکن انتصاب را از این مقالات به‌دست آورد.

هدف از نگارش «مباحث اندیشه سیاسی در اسلام» که اینک سومین مبحث آن تقدیم ارباب نظر می‌شود، شفافیت، اتقان، استحکام، تعمیق، تقیح و پالایش نسبت دین و سیاست است. اندیشه سیاسی اسلام با دامن‌زدن به این‌گونه مباحث بارورتر و شکوفاتر می‌شود.

آنان که مسائل جدید باب اندیشه را «شبهه» می‌نامند، مباحث فنی حقوق اساسی را توطئه می‌پندارند و با لطایف‌الحیل می‌کوشند جامعه را از موازین اسلامی و شیعی در عرصه سیاست دور نگه دارند و به‌جای بهادادن به فکر و بحث و نقد و نیز در عوض پاسخ‌دادن به انبوه سؤالات بی‌پاسخ، جامعه را به اطاعت مطلقه، محض و بی‌چون‌وچرا فرامی‌خوانند، به کدخدایی می‌مانند، که از ترس از دست‌دادن مقام و موقعیت خود، از رشد و گسترش روستا جلوگیری می‌کند، فارغ از آنکه این روستا قابلیت تبدیل به مدینه‌ای آباد و آزاد را دارد و شهروندان رشید این شهر با رعایت کامل اهداف و احکام دین خدا و با عنایت به تجربه بشری خود، توانایی اداره و هدایت شهر خود را دارند.

آنان که از خود اطمینان دارند و ادعاهای خود را بر براهین محکم استوار کرده‌اند از رویارویی در مصاف اندیشه‌ها باکی ندارند. ترس از حضور در آوردگاه اندیشه، برای کم‌خردان پرمدها که تنها در میان ناآشنایان و بی‌اطلاع‌ها هیبتی دارند، طبیعی است.

راقم این سطور، ضمن احترام به ابتکار آیت‌الله خمینی که با تأیید میلیونی مردم ایران به نام «جمهوری اسلامی» استقرار یافت، معتقد است که علف‌های هرزی که حاصل رسوب و زنگار استبداد دو هزار و پانصد ساله است، این نهال نوپا را محاصره کرده‌اند و قصد این دارند که این عزیز را که میراث مبارزات یک قرن جامعه ماست به تحریف بکشانند.

بیم آن می‌رود که جوانانی که با پیشینه این انقلاب و ریشه‌های ستمبر موازین سیاسی در تعالیم اسلامی آشنا نیستند، از اظهار نظر و عملکرد کسانی که راه و روش خود را عین دین معرفی کرده‌اند، از دین‌گریزان شوند. لذا طبیعی است که زنگار از چهره جمهوری اسلامی بزدایم و متاع کاسد آنان که «دیکتاتوری صالح» را به نام «دین خدا» به خلق، قالب می‌کنند رسوا سازیم.

آنچه در این کتاب می‌آید، همه آن نیست که باید گفته شود، اندکی است که در وسع مختصر این حقیر است. از هر صاحب‌نظری که با پیشنهاد و انتقاد و تذکر خود بر گرمی این تنور اندیشه بیفزاید استقبال می‌کنیم.

بخش اول:
مبادی تصویری انتصاب

قبل از پرداختن به براهین و ادله نصب و طرق تعیین ولیّ منصوب، می‌باید تصویر منقّح و روشنی از نصب ارائه کنیم تا معلوم شود معتقدین به ولایت انتصابی فقیهان چه چیزی را اثبات می‌کنند و منتقدین، چه امری را انکار می‌کنند. مباحث این بخش کوششی است برای تحریر محل نزاع در بحث انتصاب.

در این بخش، ابتدا نصب را در لغت بررسی می‌کنیم، آنگاه به بررسی نصب در قرآن کریم و سپس احادیث خواهیم پرداخت. سپس نوبت به تبیین مبانی کلامی نصب می‌رسد و بعد از آن از منصب‌های مختلف در فقه پرده برخواهیم داشت. از آنجا که منصب، نوعی رابطه بین حاکم الهی و شارع است، (اما تنها رابطه ممکن نیست) برای آشنایی بیشتر با حکومت انتصابی به ده نوع دیگر از انحاء روابط بین حاکم و شارع اشاره می‌کنیم.

آنگاه نوبت به بیان تفاوت‌های نصب خاص و نصب عام از یکسو، انتصاب و انتساب از سوی دیگر می‌رسد و در پایان این بخش مشخص خواهیم کرد چرا انتصاب از سوی شارع و انتخاب از سوی مردم، قابل جمع نیستند. و انتصاب از سوی شارع با بیان شرایط شرعی چه تفاوت‌هایی دارد.

بنابراین این بخش، شش فصل به شرح زیر دارد:

فصل اول. انتصاب در لغت

فصل دوم. انتصاب در قرآن

فصل سوم. انتصاب در سنت

فصل چهارم. انتصاب در الهیات

فصل پنجم. انتصاب در فقه

فصل ششم. ایضاح نصب عام

فصل اول

انتصاب در لغت

نصب (از مادهٔ نَصَبٌ، يَنْصِبُ) به سه معنا به کار رفته است: ۱. نصب شیء به معنای رفع، اقامه، وضع ثابت؛ ۲. نصب کلمه به معنای الحاق علامت نصب یا تلفظ آن به صورت منصوب؛ ۳. نصب مشخص از جانب امیر: به منصبی گماشتن.^۱ بی شک در بحث ما معنای سوم مراد است. منصب در چنین معنایی به رتبه و عهده‌ای گویند که از جانب پادشاه به کسی مرحمت می‌شود.^۲

تو صاحب منصبی از حال درویشان نیندیشی

تو خواب آلوده‌ای بر چشم بیداران نبخشایی^۳

انتصاب به معنای گماشتن، گماردن، نصب کردن، مطاوعهٔ نصب، اعطای شغل، تفویض منصب استعمال شده است.

منصوب یعنی به کار گماشته شده، آنکه شغلی به وی تفویض شده است. مقابل نصب، عزل و برکنار کردن است. اما جریان موازی و بدیل نصب و انتصاب، گزینش و انتخاب است.

انتصاب همواره از بالا و از سوی عالی صورت می‌گیرد. در اصطلاح، حکومت

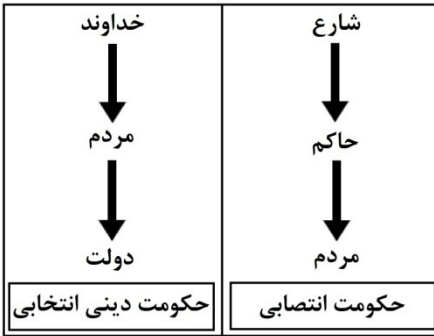
۱. المنجد، نیز رجوع کنید به الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)، اسماعیل بن حماد الجوهری.

۲. لغت نامه دهخدا، به نقل از ناظم الأطباء.

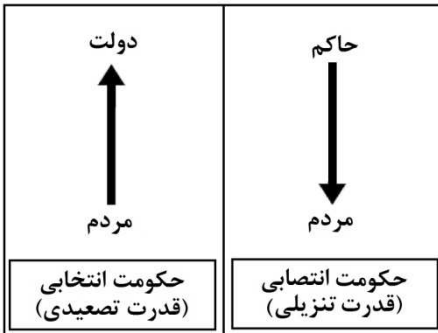
۳. غزلیات، سعدی شیرازی.

انتصابی، حکومتی است که زمامدار آن از سوی مافوق، ماوراء طبیعت، خداوند و شارع تعیین می‌شود.

بنابراین قدرت سیاسی از بالا به پایین و تنازلی یا تنزیلی است. حال آنکه اصطلاحاً به حکومت از پایین به بالا، که زمامداری از سوی مردم انتخاب می‌شود، حکومت انتخابی گفته می‌شود. بنابراین در حکومت انتخابی قدرت سیاسی تصعیدی است.



نمودار شماره ۳: مقایسه حکومت انتصابی و حکومت انتخابی



نمودار شماره ۴:
مقایسه حکومت از بالا به پایین و از پایین به بالا

فصل دوم

انتصاب در قرآن

در قرآن کریم ماده نصب به معانی مختلفی از قبیل کوشش (فاذا فرغت فانصب)^۱، رنج و تعب (ذلک بأنهم لایصیبهم ظمأ و لانصب و لامخمصة فی سبیل الله)^۲، بت (إنما الخمر و المسیر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه)^۳، بهره و حظ (أم لهم نصیب من الملك فإذا لایؤتون الناس نقیراً)^۴ و اقامه و وضع ثابت (أفلا یظنون إلى الابل کیف خلقت و إلى السماء کیف رفعت و إلى الجبال کیف نصبت)^۵ استعمال شده است.

تنها دو مورد اخیر (نصیب از ملک و نصب جبال) به بحث ما نزدیک است، اما در مورد نصب اشخاص از این ماده حتی یک مورد هم استعمال نشده است.

۱. «پس چون فراغت یافتی بکوش» انشراح، ۷.

۲. «چرا که هیچ تشنگی و رنج و گرسنگی در راه خدا به آنان نرسد»، توبه، ۱۲۰. و نیز «لایمسهم فیها نصب و ما هم منها بمخرجین» حجر، ۴۸؛ «لایمسنا فیها نصب و لایمسنا فیها لغوب» فاطر، ۳۵؛ «فَلَمَّا جَاؤَزَا قَالَ لِفَتَاهُ إِنَّا جَدَاءٌ لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا» کهف، ۶۲.

۳. «ای مؤمنان شراب و قمار و بت‌ها و ازلام پلید و عمل شیطانی است، از آن پرهیز کنید» مائده، ۹۰؛ و نیز «ما أکل السبع إلا ما ذکبتم و ما ذبح علی النصب» مائده، ۳.

۴. «یا مگر آنان را بهره‌ای از فرمانروایی است که باز هم به اندازه ذره ناچیزی به مردم نمی‌بخشند» نساء، ۵۳.

۵. «آیا در شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟ و نیز به آسمان که چگونه برافراشته شده است؟ و نیز به کوه‌ها که چگونه برقرار گردیده است؟» غاشیه، ۱۷ تا ۱۹.

اما در قرآن کریم، شش منصب الهی به چشم می‌خورد: اول، منصب نبوت و رسالت، که با واژه‌های «بعثت، اصطفاء و جعل» استعمال شده است؛ دوم، منصب امامت که با واژه‌های «جعل» به کار رفته است؛ سوم، منصب خلافت که آن نیز با کلمه «جعل» افاده شده است؛ چهارم، منصب وزارت که آن نیز با واژه «جعل» استعمال شده است؛ پنجم، منصب نقابت که با واژه «بعثت» استعمال شده است و ششم، نصب ملوکیت که با واژه‌های «جعل، ایتاء، اصطفاء و بعثت» به کار رفته است. بنابراین می‌توان گفت قرآن کریم به‌جای نصب، از واژه‌های «جعل^۱، ایتاء، اصطفاء، ایتاء و بعثت» استفاده کرده است. ما این مناصب قرآنی را به‌ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهیم:

اول. منصب نبوت و رسالت

پیامبری مقامی است که جز از سوی خداوند قابل تعیین نیست. آدمیان نمی‌توانند پیامبر را برگزینند. پیامبر از جانب خداوند منصوب می‌شود. دو صفت عصمت و علم لدنی باعث می‌شود که تعیین پیامبر منحصر در طریق تنصیب و انتصاب باشد. به نمونه‌ای از آیات منصب نبوت اشاره می‌کنیم:

الف. بعثت رسل:

لقد بعثنا فی کل امة رسولا^۲ أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت^۳ (و به‌راستی که در میان هر امتی پیامبری برانگیختیم تا بگویند که خداوند را پرستید و از طاغوت پرهیز کنید).

۱. جعل غالباً به معنای جعل تکوینی یعنی ایجاد و آفرینش استعمال شده است، مثل «الذی جعل لکم الأرض فراشاً» بقره، ۲۲؛ گاهی نیز به معنای قرار دادن و گردانیدن به کار رفته است مثل «و جعل کلمة الذین کفروا السفلی و کلمة الله هی العلیا» توبه، ۴۰؛ مراد ما در این بحث جعل تشریحی یعنی منصوب‌کردن و گماشتن است.

هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته و يزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة^۱ (اوست که در میان قوم بی کتاب، پیامبری از میان خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنان می خواند و پاکیزه شان می دارد و به آنان کتاب و حکمت می آموزد).

ب. اصطفاء انبياء: «قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي و بكلامي»^۲ (فرمود: ای موسی من تو را به پیامها و کلام خویش بر مردمان برگزیدم).

ج. جعل نبوت و رسالت: «الله أعلم حيث يجعل رسالته»^۳ (خداوند بهتر می داند که رسالت خویش را در کجا قرار دهد).

«و وهبنا له اسحاق و يعقوب و كلاً جعلنا نبياً»^۴ (به او [ابراهیم] اسحاق و یعقوب را بخشیدیم و همه را پیامبر گردانیدیم).

دوم. منصب امامت

مهم ترین آیه امامت در قرآن کریم، امامت ابراهیم خلیل الرحمن (ع) است:

و اذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً، قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين^۵ (و چون ابراهیم را پروردگارش به کلماتی آزمود، و او آنها را به انجام رسانید، فرمود من تو را امام مردم می گمارم، گفت و از ذریه من؟ فرمود عهد من به ستمکاران نمی رسد).

۱. جمعه، ۲.

۲. اعراف، ۱۴۴. و نیز «إن الله اصطفى آدم و نوحاً و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین» آل عمران، ۳۳؛ ضمناً در مورد حضرت مریم نیز از همین ماده به کار رفته است: «یا مریم إن الله اصطفیک و طهرک و اصطفیک علی نساء العالمین» آل عمران، ۴۲.

۳. انعام، ۱۲۴.

۴. مریم، ۴۹.

۵. بقره، ۱۲۴.

حضرت ابراهیم(ع) که در کِبَر سن و از پسِ آزمایش‌هایی دشوار، بعد از منصب نبوت به مقام امامت رسید، این امامت منصبی رفیع‌تر از نبوت است و به معنی ریاست در امور دین و دنیا نیست.^۱ بلکه بالاترین منصب الهی برای آدمیان است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه، «امامت قرآنی» را مبتنی بر هفت مسئله مهم می‌شمارد. این مسائل عبارتند از:

مسئله اول: امامت امر مجعول است. به نصب و جعل الهی حاصل می‌شود.

مسئله دوم: امام واجب است که معصوم به عصمت الهی باشد. آیه شریفه «و جعلنا هم أئمة يهدون بأمرنا و أوحينا إليهم فعل الخيرات و إقام الصلاة و ايتاء الزكاة و كانوا لنا عابدين»^۲ نیز به همین مسئله دلالت می‌کند.

مسئله سوم: زمین که مردم در آنند، هرگز از امام حقّ، خالی نیست.

مسئله چهارم: امام، واجب است که مؤید از جانب خداوند باشد.

مسئله پنجم: اعمال بندگان از علم امام پنهان نیست.

مسئله ششم: امام، واجب است که به همه احتیاجات مردم در امور معاش و معاشان عالم باشد.

مسئله هفتم: محال است که در میان مردم فردی فوق امام در فضایل انسانی یافت شود.^۳

۱. «مفسره قوم: بالنبوّة و التقدّم و المطاعية مطلقاً، و فسرّه آخرون بمعنى الخلافة أو الوصاية، أو الرئاسة في أمور الدين و الدنيا... و كل ذلك لم يكن...» علامه طباطبایی، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۱ ص ۲۷۱، ذیل آیه ۱۲۴ بقره.

۲. «و آنان را امامانی که به فرمان ما راه می نمودند، گردانیدیم و به آنان نیکوکاری و برپاداشتن نماز و پرداختن زکات را وحی کردیم و از پرستندگان ما بودند» انبیاء، ۷۳.

۳. علامه طباطبایی، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۱، ص ۲۷۴ تا ۲۷۵.

سوم. منصب خلافت

خلافت از مباحث مهم قرآنی است. خلافت، چهار رکن دارد: رکن اول: خلیفه؛ رکن دوم: مستخلف‌عنه (آنکه خلیفه، جانشین او می‌شود، منصوب عنه)؛ رکن سوم: جاعل خلیفه، آنکه خلیفه را به خلافت منصوب می‌کند؛ رکن چهارم: حوزه خلافت. در قرآن کریم، جاعل خلافت، خداوند است. مستخلف عنه نیز خداوند است، یعنی خلیفه، جانشین خداوند است. حوزه خلافت، زمین است. «خلیفه قرآنی» به سه دسته قابل تقسیم است: اول. خلافت خاصه آدم(ع) داوود و سلیمان؛ دوم. خلافت عامه مؤمنان صالح و سوم. خلافت عامه نوع انسان.

دسته اول. خلافت خاصه

مراد از خلافت خاصه این است که فرد خاصی به خلافت منصوب شود. در قرآن کریم تنها از خلافت سه پیامبر بحث شده است:
الف. آدم(ع).

و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة^۱ (و چون پروردگارت به ملائکه فرمود که من گمارنده جانشینی در زمین هستم).

در اینکه خلیفه در آیه فوق کیست؟ دو قول است:

قول اول: آدم(ع)؛ قول دوم: نوع آدم. بنابر قول دوم، خلافت مقصور و منحصر بر شخص آدم(ع) نیست؛ بلکه بنی آدم نیز در این امر خلافت، با آدم ابوالبشر شریک‌اند. قول اول، مختار امین الاسلام طبرسی است^۲ و قول دوم رأی علامه طباطبایی است.^۳ بنابر قول اول، آیه از موارد ولایت خاصه است و بنابر قول دوم، آیه از موارد ولایت

۱. بقره، ۳۰.

۲. امین الاسلام طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ذیل آیه ۳۰ سوره بقره.

۳. علامه طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ذیل آیه ۳۰ سوره بقره.

عامه است. در این زمینه در ضمن تیترا آیات بعدی بیشتر سخن خواهیم گفت. بنا بر قول اول، خلیفه خداوند بر زمین به نیابت از خداوند، حاکمیت بر زمین و اجرای اوامر و نواهی خداوند و اقامه عدل را به عهده دارد.

ب. داوود(ع).

یا داوود إنا جعلناک خلیفه فی الأرض، فاحکم بین الناس بالحق^۱ (ای داوود ما تو را جانشین در زمین گماشتیم، پس بین مردم به حق قضاوت کن).

ج. سلیمان(ع).

و ورث سلیمان داوود^۲ (و سلیمان از داوود ارث برد).

از آنجا که داوود در طبق آیه قبل، خلیفه خداوند بوده است؛ وارث سلیمان از داوود طبق این آیه مطلق است. پس می توان نتیجه گرفت که سلیمان نیز همچون داوود خلیفه خداوند است.

دسته دوم. خلافت عامه مؤمنان صالح

دو آیه ذیل چنین مدلولی دارند:

وعدا لله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الأرض
 کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم الذی ارتضی لهم و لیبدلنهم
 من بعد خوفهم أمنا^۳ (خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده اند و کارهای
 شایسته کرده اند، وعده داده است که آنان را در این سرزمین جانشین گرداند،
 همچنان که کسانی را که پیش از آنان بودند نیز جانشین گردانید و دینشان را که

۱. ص، ۲۴.

۲. نمل، ۱۶.

۳. نور، ۵۵.

بر آنان می‌پسندد، برای آنان پایگاه دهد و بعد از بیمناکی‌شان به آنان امن و امان ببخشند.)

و نريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الوارثين^۱ (ما می‌خواهیم بر کسانی که در روی زمین به زبونی کشیده شده‌اند، منت نهمیم و ایشان را امامان و وارثان گردانیم.)

اگرچه هر دو آیه، وعده و درمورد آینده است؛ اما وعده خداوند تخلف‌ناپذیر است و استخلاف مؤمنان صالح براین اساس حتمی است. البته نه در این دو آیه و نه در دیگر آیات قرآن کریم مؤمنان صالح، فارغ از توصیف صفات عمومی در صنف خاصی از قبیل فقها یا متکلمان یا حکما منحصر نشده‌اند. اگرچه در آیه دوم امامت و وراثت مستضعفین مورد بحث قرار گرفته و مستضعف‌عنوانی غیر از مؤمن صالح است؛ اما با توجه به آیه اول درمی‌یابیم که هر مستضعفی امام و وارث نخواهد بود، تنها مستضعفان و مظلومانی که مؤمن صالح باشند، چنین صلاحیتی دارند.

به بیان اصولی می‌توان قائل به تخصیص آیه دوم توسط آیه اول شد. واضح است که غیرمؤمن صالح حتی اگر مظلوم و مستضعف باشد، صلاحیت وراثت و امامت را نخواهد داشت.

دسته سوم. خلافت عامه نوع انسان

به چند آیه دراین زمینه تمسک شده است:

آیه اول:

إنا عرضنا الأمانة على السموات و الأرض و الجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولاً^۲ (ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و

۱. قصص، ۵.

۲. احزاب، ۷۲.

کوهها عرضه داشتیم، ولی از پذیرفتن آن سر باز زدند و از آن هراسیدند و انسان آنرا پذیرفت، که او در حق خویش ستمکاری نادان بود).

استدلال به این آیه برای اثبات خلافت عامه نوع انسان به قرار ذیل است:

مقدمه اول: امانت، همان ولایت الهی شامل خلافت و حاکمیت بر سرنوشت و تدبیر جامعه می باشد.

مقدمه دوم: نوع انسان صلاحیت حمل امانت الهی را دارد و غیر او چنین صلاحیتی را فاقد است.

مقدمه سوم: خیانت در این امانت الهی از سرِ ظلم و جهل است و به نفاق و شرکت می انجامد، و ادای امانت از سرِ علم و عدل و از مؤمن سر می زند.

مقدمه چهارم: هر انسانی به عنوان حامل امانت الهی در تدبیر جامعه و سرنوشت خود ذی حق است. (به صورت عام مجموعی، نه عام استغراقی و نه عام بدلی)
آیه دوم:

و إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^۱ (و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت...»)

تمسک به آیه برای اثبات خلافت عامه نوع انسانی به قرار ذیل است:

مقدمه اول: مستخلف عنه خداوند است نه نسل های گذشته و جن و مَلَك.

مقدمه دوم: خلیفه، نوع بشر است، نه آدم ابوالبشر(ع).

مقدمه سوم: خلیفه خداوند در زمین به نیابت از خداوند، حاکمیت بر زمین و اجرای اوامر و نواهی، اقامه عدل و حق تعیین سرنوشت خود را به عهده دارد.

مقدمه چهارم: هر انسانی به عنوان یکی از خلفای الهی در تعیین سرنوشت و تدبیر

جامعه سهیم است. (خلافت از آن عام مجموعی است نه عام استغراقی و نه عام بدلی)

آیه سوم:

و هو الذی جعلکم خلائف الأرض و رفع بعضکم فوق بعض درجات لیبلوکم فی ما آتاکم^۱ (او کسی است که شما را جانشینانی بر روی زمین گماشت و بعضی را بر بعضی دیگر به درجاتی برتری داد تا شما را در آنچه به شما بخشیده است بیازماید).

دیگر آیاتی که همین مضمون را افاده می‌کنند عبارتند از:

أمن یجیب المضطر إذا دعاه و یکشف السوء و یجعلکم خلفاء الأرض...^۲ (یا [کیست] آن‌کس که درمانده را چون [وی را] بخواند، اجابت می‌کند و گرفتاری را برطرف می‌گرداند و شما را جانشینان این زمین قرار می‌دهد؟...)

هو الذی جعلکم خلائف فی الأرض^۳ (او کسی است که شما را جانشینان در زمین گماشت).

تمسک به این آیات برای اثبات خلافت عمومی نوع انسان به قرار ذیل است:

مقدمه اول: مستخلف‌عنه خداوند است نه انسان‌های پیشین.

مقدمه دوم: خلیفه، نوع انسانی است نه قومی خاص از امم گذشته. (قضیه حقیقه

نه قضیه خارجیه)

مقدمه سوم: مراد از جعل، منحصرأ تکوینی نیست و جعل تشریحی را نیز شامل

می‌شود.

۱. انعام، ۱۶۵.

۲. نمل، ۶۲.

۳. فاطر، ۳۹.

مقدمهٔ چهارم: خلافت الهی شامل تدبیر زمین و حق تعیین سرنوشت می‌شود.
مقدمهٔ پنجم: خلافت الهی در مورد افرادِ نوع انسانی به‌نحوهٔ عامِ مجموعی است نه استغراقی و بدلی. خلافتِ عامهٔ نوع انسانی (در صورت اثبات) مبنای انتخاب است نه انتصابِ فرد یا صنفِ خاصی.

بحث تفصیلی از آیات سه‌گانهٔ دستهٔ سوم در ضمن ادلهٔ مبنای انتخاب در جای خود مطرح خواهد شد،^۱ هرچند فی‌الجمله مشخص است که برخی مقدمات ادلهٔ فوق تمام نیست و قابل مناقشه است.

چهارم. منصب وزارت

وزیر از وزر (به‌معنای بار سنگین) یعنی کسی که سنگینی بارِ مَلِک را به‌دوش می‌کشد، یاورِ معاون و دستیارِ سلطان در ادارهٔ جامعه است. قرآن کریم منصب وزارت را برای هارون به‌رسمیت شناخته است:

واجعل لی وزیراً من أهلی، هارون أخی، أشدد به أزری، و أشركه فی امری^۲ (و از خانواده‌ام برایم دستیاری بگمار، برادرم هارون را، و با او پشتوانه‌ام را نیرومند گردان، و او را در کارم شریک گردان.)

خداوند دعای موسی را این‌گونه اجابت می‌کند:

لقد آتینا موسی الکتاب و جعلنا معه أخواه هارون وزیراً^۳ (و به‌راستی به موسی کتاب تورات دادیم و برادرش هارون را همراه و دستیار او گردانیدیم.)

۱. در این مجال رجوع کنید به: علامه طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ذیل آیات ۷۲ احزاب و ۳۰ سورهٔ بقره. و آیت‌الله شهید سیدمحمدباقر صدر، *الاسلام یقود الحیاة*: شیخنا الاستاد آیت‌الله حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱؛ استاد آیت‌الله سیدکاظم حسینی حائری، *ولایة الأمر فی عصر الغیبة*، ص ۱۱۴ تا ۱۲۱ و ۱۷۵ تا ۱۷۸.

۲. طه، ۲۹.

۳. فرقان، ۳۵.

پنجم. منصب نقابت

نقیب یعنی سالار، مهتر؛ و جمع آن نقباء است. نقیب قوم در حکم کفیل و ضامن آنهاست؛ از اسرار آنان باخبر است. در قرآن کریم در قصه بنی اسرائیل، نصب نقباء دوازده‌گانه به خداوند نسبت داده شده است:

و لقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا^۱ (و خداوند از بنی اسرائیل پیمان گرفت و از میان آنان دوازده سالار برگماشتیم).

درواقع این نقباء، رؤسای اسباط دوازده‌گانه در زمان حضرت موسی بودند.

ششم. منصب ملوکیت

ملک، سلطان، امیر، شاه و رئیس جامعه است. قرآن کریم ملوکیت بالذات را از آن خداوند می‌داند؛ از سوی دیگر اعطای سلطنت و اخذ آن را نیز به خود نسبت می‌دهد. نمونه‌ای از آیات دال بر ملوکیت خداوند عبارتند از:

الله ملك السموات والأرض و ما بينهما^۲ (فرمانروایی آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آنهاست از آن خداوند است).

قل أعوذ برب الناس، ملك الناس^۳ (بگو پناه می‌برم به پروردگار مردم، فرمانروای مردم).

قل اللهم مالك الملك، تؤتي الملك من تشاء، و تنزع الملك ممن تشاء، و تعز من تشاء و تذلل من تشاء، بيدك الخير، إنك على كل شيء قدير^۴ (بگو خداوند ای فرمانروای هستی به هرکس که خواهی فرمانروایی بخشی و از هرکس که

۱. مائده، ۱۲.

۲. مائده، ۱۷.

۳. ناس، ۱ و ۲.

۴. آل عمران، ۲۰.

خواهی فرمانروایی باستانی و تویی که هرکس که خواهی گرامی داری و هرکسی را که خواهی خوار کنی، سررشته خیر به دست تو است، تو بر هر کاری توانایی.)

به‌هرحال در قرآن کریم ملوکیت و فرمانروایی آل ابراهیم، یوسف و طالوت و داوود و سلیمان به نصب الهی مورد بحث قرار گرفته است:

اول. ملوکیت آل ابراهیم

فقد آتینا آل ابراهیم الكتاب و الحکمة و آتینا هم مُلکا عظیمًا^۱ (ما به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت داده‌ایم و به آنان فرمانروایی بزرگی بخشیدیم.)
و إذ قال موسی لقومه یا قوم اذکروا نعمة الله علیکم إذ جعل فیکم انبیاء و جعلکم ملوکا و آتیکم ما لم یؤت أحدا من العالمین^۲ (و چنین بود که موسی به قومش گفت: ای قوم من، نعمت خدا را بر خود به یاد آورید که در میان شما پیامبرانی برانگیخت و بعضی از شما را پادشاه کرد و به شما چیزهایی بخشید که به هیچ‌کس از جهانیان نداده است.)

از این دو آیه نکات ذیل استفاده می‌شود:

۱. علاوه به نبوت، فرمانروایی و ملوکیت و سلطنت نیز در آل ابراهیم و بنی اسرائیل با نصب الهی حاصل شده است.

۲. نبی و ملک، لزوماً یکی نبوده‌اند. در آل ابراهیم یا بنی اسرائیل دو گروه انبیا و مُلوک از جانب خداوند منصوب شده‌اند. هیچ دلیلی بر اینکه انبیا ملک بوده‌اند یا مُلوک، انبیا بوده‌اند، در دست نیست؛ هرچند جمع این دو منصب، در فرد واحد نیز بلامانع است.

۱. نساء، ۵۴.

۲. مائده، ۲۰.

دوم. ملوکیت یوسف

رب قد آتینتی من الملک و علمتینی من تأویل الأحادیث^۱ (پروردگارا، به من بهره‌ای از فرمانروایی بخشیدی و به من بهره‌ای از تعبیر خواب آموختی.)
 اشاره حضرت یوسف به بهره‌ای از فرمانروایی ناظر به آیه ذیل است:

قال اجعلنی علی خزائن الأرض إنی حفیظ علیم، و کذلک مکننا لیوسف فی الأرض یتبواً منها حیث یشاء نصیب برحمتنا من نشاء و لانیضع أجر المحسنین^۲
 (یوسف گفت: مرا بر خزائن این سرزمین بگمار، که من نگهدارنده کاروانم. و بدین سان یوسف را در این سرزمین تمکن بخشیدیم که در آن، هر جا که خواهد قرار گیرد، هر که را خواهیم رحمت خویش بر او ارزانی داریم و پاداش نیکوکاران را فرونگذاریم.)

در دو آیه فوق، احتمال اینکه نصب یوسف (ع) از سوی عزیز مصر صورت گرفته، و نسبت مسئله به خداوند، ناشی از بینش عمیق دینی است که در پس این ظواهر، فاعل حقیقی علی‌الاطلاق خداوند است و دیگران وسیله‌ای بیش نیستند، اقوی است؛ اما از آنجا که حداقل از این آیات، رضایت خداوند را از این نصب ملوکانه درمی‌یابیم، لذا منصب یوسف را نیز از جمله مناصب الهی قرآن ذکر کردیم.

سوم. ملوکیت طالوت

ألم تر إلی الملاء من بنی اسرائیل من بعد موسی إذ قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکاً
 نقاتل فی سبیل الله... و قال لهم نبیهم إن الله قد بعث لکم طالوت ملکاً قالوا أنسی
 یکون له المُلک علینا و نحن أحق بالمُلک منه و لم یؤت سعة من المال، قال إن
 الله اصطفیه علیکم و زاده بسطة فی العلم و الجسم و الله یؤتی مَلَکَه من یشاء و

۱. یوسف، ۱۰۱.

۲. یوسف، ۵۵ و ۵۶.

الله واسع علیم^۱ (آیا داستان بزرگان بنی اسرائیل را پس از موسی ندانسته‌ای؟ آنگاه که به پیامبرشان گفتند برای ما فرمانروایی بگمار تا به فرمان او در راه خدا جهاد کنیم... و پیامبرشان به ایشان گفت: خداوند طالوت را به فرمانروایی شما برگماشته است، گفتند چگونه بر ما فرمانروایی کند، حال آنکه ما از او به فرمانروایی سزاوارتریم و مال و منال چندانی نیز ندارد. گفت خداوند او را بر شما برگزیده است و به او دانایی و توانایی بسیار بخشیده است و خدا فرمانروایی اش را به هرکس بخواهد ارزانی می‌دارد و خدا گشایشگری داناست.)

در آیات فوق نکات زیر قابل استفاده است:

۱. با وجود حضور پیامبر خدا در میان مردم (که قرآن او را معرفی نکرده است) بزرگان بنی اسرائیل به دنبال ملک و سلطان هستند. به عبارت دیگر نبوت و ملوکیت یا پیامبری و فرمانروایی سیاسی در اندیشه آن روزگار تلازمی با هم نداشته و قرآن کریم نیز ضمن گزارش این واقعه، از این تمایز مسئولیت‌ها هیچ نهی‌ای نفرموده است، به عبارت دیگر نبوت و فرمانروایی، دو منصب جداگانه است که نه تلازمی با هم دارند و البته نه تمانعی.

۲. طالبان تعیین فرمانروا، بزرگان بنی اسرائیل بودند، نه توده مردم. (الملا من بنی اسرائیل)

۳. بزرگان بنی اسرائیل خود به انتخاب ملک مبادرت نکردند، بلکه نزد پیامبرشان رفتند تا او برایشان فرمانروا (یا فرماندهی) را منصوب نماید.

۴. پیامبر بنی اسرائیل خبر می‌دهد که طالوت از جانب خداوند به فرمانروایی منصوب شده است. پس در زمان و مکان واحد، خداوند فردی را به پیامبری و فرد دیگری را (طالوت) به فرمانروایی و زعامت سیاسی منصوب کرده است. (جواز تمایز نبوت و ملوکیت که قبلاً گذشت)

۱. بقره، ۲۴۶ و ۲۴۷.

(ان الله قد بعث لكم طالوت ملكاً - ان الله اصطفيه عليكم)

۵. ملاک تعیین طالوت به‌عنوان فرمانروایی و فرماندهی، دانایی و توانایی او ذکر شده است (زاده بسطة فى العلم و الجسم) ملاک مال‌داری حاکم ازسوی قرآن نفی شده است.

چهارم. ملوکیت داوود

و قتل داوود جالوت و آتاه الله الملك و الحکمة و علمه مما یشاء^۱ (داوود، جالوت را کشت و خداوند به او فرمانروایی و پیامبری ارزانی داشت و از هرآنچه خواست به او آموخت).

و شددنا ملکه و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب^۲ (و فرمانروایی او را استوار داشتیم و به او پیامبری و نفوذ کلامی فیصله‌بخش بخشیده بودیم).

داوود هم پیامبر است و هم مَلِک و هر دو منصب را نیز خداوند به او ارزانی داشته است، بنابراین جمع این دو منصب در فردِ واحد، تمناعی نیز ندارد.

پنجم. ملوکیت سلیمان

قال رب اغفرلى و هب لى ملكاً لا ینبغى لاحد من بعدى إنک أنت الوهاب^۳
(خداوندا مرا بیامرز و به من فرمانروایی ببخش که سزاوار هیچ‌کس پس از من نباشد که تو بخشایشگری).

دعای سلیمان مستجاب شده و فرمانروایی و ملوکیت او بزرگترین فرمانروایی و سلطنت انسانی است که قرآن کریم گزارش کرده است.

۱. بقره، ۲۵۱.

۲. ص، ۲۰.

۳. ص، ۳۵.

در کتاب حکومت ولایی به تفصیل از منصب ولایت در قرآن کریم سخن گفتیم و دیگر تکرار نمی‌کنیم.



نتیجه بحث انتصاب در قرآن

از بحث انتصاب در قرآن کریم نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. نصب نبی و رسول، صرفاً در صلاحیت خداوند و تعیین پیامبر الهی، فراتر از توان و صلاحیت انسان است.
۲. ابراهیم پس از نبوت، از سوی خداوند به مقام رفیع امامت منصوب شده است. شرط امامت، عصمت است.
۳. قرآن کریم از خلافت آدم(ع) و داوود(ع) خبر داده است، خلافت مؤمنان صالح، وعده قرآنی است؛ هرچند مؤمنان صالح در قرآن در صنف خاصی منحصر نشده‌اند. خلافت نوع انسان نیز قابل بحث است. (این بحث را به آینده واگذاشتیم)
۴. منصب وزارت هارون و نقابت اسباط بنی اسرائیل نیز در قرآن آمده است.
۵. قرآن کریم فرمانروایی و سلطنت در جهان را اولاً و بالذات از آن خداوند و کسانی که او به این سمت منصوب کرده است می‌داند.
۶. قرآن کریم فرمانروایی ملوکی از آل ابراهیم و بنی اسرائیل، یوسف(ع)، طالوت، داوود و سلیمان را به رسمیت شناخته است و آنان را ملوک منصوب از جانب خود معرفی کرده است.

۷. از آیه شریفه «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم»^۱ منصب زعامت سیاسی پیامبر اسلام (ص) قابل استفاده است. آن‌چنان‌که از آیه شریفه «انما ولیکم الله...»^۲ منصب ولایت امیرالمؤمنین (ع) قابل استفاده است.

۸. در قرآن کریم، نبوت و فرمانروایی نه تلازمی دارند نه تمنعی. با وجود حضور پیامبر، طالوت به فرمانروایی منصوب می‌شود، سلیمان و داوود، هم پیامبر بوده‌اند هم مَلِک.

۹. ملوکیت قابل به‌ارث‌رسیدن است. سلیمان منصب‌های خود را از داوود به ارث برده است.

۱۰. غیر از منصب‌های نبوت عامه و خاصه، امامت ابراهیم، وزارت هارون، نقابت اسباط، خلافت آدم و داوود و مؤمنان صالح، ملوکیت داوود و سلیمان و ولایت پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) قرآن کریم منصب الهی دیگری به رسمیت نشناخته است. به عبارت دیگر منصب «ولایت فقیه» در قرآن کریم مطرح نشده است.

۱. احزاب، ۶.

۲. مائده، ۵۵.

فصل سوم انتصاب در سنت

در روایات منقول از پیامبر(ص) و ائمه(ع) اگرچه کمتر از واژه انتصاب استفاده شده، اما مفاد آن در قالب کلماتی از قبیل جعل و غیر آن، استفاده شده است. روایات انتصاب به چهار دسته تقسیم می‌شود:

دسته اول. تشریح مناصب قرآنی

روایاتی که در مقام توضیح، تشریح و تبیین منصب‌های قرآنی هستند. آن‌چنان که گذشت، در قرآن کریم، هفت منصب الهی به رسمیت شناخته شده است. این هفت منصب، که همگی مختص انبیاء و اوصیاء(ع) هستند، در روایات به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند.

منصب‌های هفت‌گانه عبارتند از: نبوت و رسالت انبیاء(ع) به‌ویژه حضرت ختمی مرتبت محمد بن عبدالله(ع)، امامت ابراهیم(ع)، خلافت آدم(ع)، داوود(ع) و مؤمنان صالح، نقابت اسباط بنی اسرائیل، وزارت هارون(ع)، ملوکیت داوود(ع) و سلیمان(ع) و بالاخره ولایت رسول اکرم(ص) و مؤمنی که در هنگام رکوع انفاق می‌کند یعنی امیرالمؤمنین(ع).

این دسته از روایات را در دو جا می‌توان سراغ گرفت: یکی در تفاسیر روایی^۱، در ذیل آیات مرتبط با مناصب هفت‌گانه و دیگر در جوامع بزرگ روایی از قبیل بحارالانوار^۲ در بخش‌هایی که به تاریخ انبیاء و اوصیاء اختصاص دارد. ما از این روایات (از جهت تأثیری که در بحث اصلی‌مان دارد) تنها به دو مورد اشاره می‌کنیم؛ یکی نمونه‌ای از روایات خلافت مؤمنان صالح و دیگر، نمونه‌ای از روایات ولایت امیرالمؤمنین(ع):

از ائمه(ع) دربارهٔ آیهٔ شریفهٔ «وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الأرض کما استخلف الذین من قبلهم»^۳ سؤال شد، امام باقر(ع) فرموده‌اند: مراد تنها ولات امر بعد از پیامبر(ص) هستند و آن‌ها، «ما» هستیم.^۴ امام صادق(ع) می‌فرمایند: ایشان ائمه(ع) هستند.^۵

شیخ طوسی(ره) در کتاب الغیبة در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «و نرید أن نمن علی الذین استضعفوا فی الأرض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الوارثین»^۶ از امیرالمؤمنین(ع) روایت می‌کند:

ایشان، آل محمد(ص) هستند، خداوند مهدی ایشان را بعد از جهدشان

۱. شیخ عبدالعلی بن جمعة العروسی الحویزی، *تفسیر نورالثقلین*؛ سیدهاشم بن سلیمان الحسینی البحرانی، *البرهان فی تفسیر القرآن*؛ ملامحسن فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*؛ علامه طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ در ذیل هر دسته از آیات، روایات مرتبته را مورد بحث و تحلیل قرار داده‌اند.

۲. علامه محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، کتاب النبوة، ج ۱۱ تا ۱۴. و دربارهٔ روایات رسول اکرم(ص) ج ۱۵ تا ۲۰.

۳. نور، ۵۵.

۴. حویزی، *تفسیر نورالثقلین*، ج ۳، ص ۶۱۶ و ۶۱۷، لقد قال الله عزوجل فی کتابه لولاه الأمر من بعد محمد(ص) خاصة... و نحن هم.

۵. ثقة الاسلام کلینی، *الأصول من الکافی*، کتاب الحجة، باب إن الأئمة(ع) خلفاء الله فی أرضه، حدیث ۳، ج ۱، ص ۱۹۴، قال هم الأئمة(ع)؛ *تفسیر نورالثقلین*، ج ۳، ص ۶۱۶.

۶. قصص، ۵.

برمی‌انگیزند، پس به ایشان عزت بخشیده، دشمنانشان را ذلیل می‌کند.^۱

ثقة الاسلام کلینی، در اصول کافی از امام صادق(ع) در تفسیر آیه شریفه «إنما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا»^۲ فرموده است:

یعنی سزاوارتر و احقّ به شما و امورتان از خودتان و امواتان، خداوند و رسول او؛ و آنان که ایمان آورده‌اند یعنی علی(ع) و اولاد او(ع) تا روز قیامت؛ سپس خداوند عزوجل ایشان را توصیف می‌کند. «الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکاة و هم راکعون» و امیرالمؤمنین در نماز ظهر دو رکعت را به‌جا آورده بود و در حال رکوع بود، بر دوش ایشان حله‌ای بود که قیمتش هزار دینار بود و پیامبر(ص) آنرا به وی عطا کرده بود، این حله را نجاشی به پیامبر(ص) هدیه کرده بود، سائلی آمد، عرض کرد: سلام بر تو ای ولیّ خدا، و ای کسی که از مؤمنان به خودشان سزاوارتری، به هر مسکینی صدقه بده. امام(ع) حله را به‌سوی او انداخت و با دستش اشاره کرد که آنرا بردارد، خداوند این آیه را نازل کرد...^۳

دسته دوم. نصب اهل بیت به امامت و ولایت

روایاتی که در نصب اهل بیت علیهم السلام، به امامت و ولایت وارد شده است. این روایات غالباً از رسول اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) و هر امامی نسبت به ائمه

۱. شیخ طوسی، کتاب الغیبة، حدیث ۱۴۳، ص ۱۸۴.

۲. مائده، ۵۵.

۳. ثقة الاسلام کلینی، الاصول من الکافی، کتاب الحجة، باب ما نص الله عزوجل و رسوله علی الأئمة واحدا فواحدا، حدیث ۳، ج ۱، ص ۲۸۹ و ۲۸۹. عن أبی عبدالله(ع) فی قول الله عزوجل «إنما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا» قال: إنما یعنی اولی بکم ای أحق بکم و بأمرکم من أنفسکم و یؤتون الزکاة و هم راکعون» و کان امیرالمؤمنین فی صلوة الظهر و قد صلی رکعتین و هو راکع و علیه حلة قیمتها ألف دینار، و کان النبی(ص) اعطاه اياها و کان النجاشی اهدا له، فجاء سائل فقال: السلام علیک یا ولی الله و اولی بالمؤمنین من أنفسهم، تصدق علی کل مسکین، فطرح الحلة إلیه و أومی بیده إلیه أن أحملها، فأنزل الله هذه الآية...».

بعدی است. مطابق این روایات ائمه (ع) از جانب خداوند به نصّ خاص، به امامت و ولایت منصوب شده‌اند و پیامبر (ص) این نصب الهی را به مردم ابلاغ کرده است. معتبرترین منبع این روایات «کتاب الحجّة» در اصول کافی است که روایات نصب هر یک از ائمه را در فصل جداگانه گردآوری کرده است.^۱ روایات نصب ائمه به ولایت و امامت جداً فراوان است. ما از این همه، تنها به دو روایت به‌عنوان نمونه، یکی درباره امام اول، امیرالمؤمنین (ع) و دیگری درباره آخرین امام عجل‌الله‌تعالی فرجه اشاره می‌کنیم:

ثقة الاسلام کلینی، در کافی به تفصیل واقعه مهم غدیر خم را گزارش کرده در ضمن آن، فرمایش پیامبر (ص) این‌گونه آمده است:

ای مردم چه کسی ولیّ شما و از خودتان به شما اولی است؟ مردم عرض کردند: خداوند و رسولش. پیامبر (ص) فرمود: کسی که من مولای او هستم، پس علی نیز مولای اوست. خداوندا دوست بدار آنکه او را دوست می‌دارد و دشمن بدار آنکه او را دشمن می‌دارد.^۲

۱. ثقة الاسلام کلینی، *الأصول من الکافی*، کتاب الحجّة، ج ۱، ص ۱۶۸ تا ۲۸۶: روایات عمومی درباره ائمه گردآوری و تبویب شده است. از صفحه ۲۸۶ تا ۳۲۹ طی ابواب جداگانه‌ای نصوص مختص به تک تک ائمه تنظیم شده است. عناوین این ابواب: باب ما نص الله عزوجل و رسوله علی الأئمة عليهم السلام واحدا فواحدا، ص ۲۸۶؛ باب الاشارة و النص علی امیرالمؤمنین (ع) ص ۲۹۲؛ باب الاشارة و النص علی الحسن بن علی (ع) ص ۲۹۷؛ باب الاشارة و النص علی الحسين بن علی (ع) ص ۳۰۰؛ باب الاشارة و النص علی علی بن الحسين (ع) ص ۳۰۳؛ باب الاشارة و النص علی ابی جعفر (ع) ص ۳۰۵؛ باب الاشارة و النص علی ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) ص ۳۰۶؛ باب الاشارة و النص علی ابی الحسن موسی (ع) ص ۳۰۷؛ باب الاشارة و النص علی ابی الحسن الرضا (ع) ص ۳۱۱؛ باب الاشارة و النص علی ابی جعفر الثانی (ع) ص ۳۲۰؛ باب الاشارة و النص علی ابی الحسن الثالث (ع) ص ۳۲۳؛ باب الاشارة و النص علی ابی محمد (ع) ص ۳۲۵؛ باب الاشارة و النص علی صاحب الدار (ع) ص ۳۲۸.

۲. ثقة الاسلام کلینی، *الأصول فی الکافی*، کتاب الحجّة، باب الاشارة و النص علی امیرالمؤمنین (ع)، حدیث ۳، ص ۲۹۵. «یا ایها الناس من ولیکم و اولی بکم من أنفسکم؟ فقالوا: الله و رسوله، فقال: من كنت مولاہ فعلیّ مولاہ، اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه (ثلاث مرآت)...» ←

شیخ طوسی از امام باقر(ع) روایت می‌کند:

ائمة بعد از حسین، نه نفرند. نهمین، قائمشان است.^۱

دسته سوم. نصب خاص پیامبر و ائمه

روایاتی که به نصب‌های خاص پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) و امام حسن مجتبی(ع) و دیگر ائمه(ع) اشاره کرده‌اند.

پیامبر(ص) در مدینه افرادی را به سیمت‌های خاصی منصوب کردند. معاذبن جبل را به‌عنوان مبلّغ دین به یمن فرستادند؛ بلال را به‌عنوان مؤذن معرفی کردند؛ جمعی از اصحاب، از جانب ایشان کُتاب وحی بودند؛ افرادی را به‌عنوان والی بر بلاد مختلف منصوب فرمودند، مثلاً عتاب بن اسید را به امارت مکه گماشتند؛ جمعی را به‌عنوان قاضی منصوب فرمودند؛ امر بازار و نظم و امنیت را به بعضی دیگر سپردند؛ مناصب اعطایی پیامبر در غزوات و سرایا به تفصیل در کتب سیر و تاریخ ضبط شده است. در مهم‌ترین غزوات، امیرالمؤمنین(ع) امیر لشکر نبی است. بعضی به‌عنوان عامل جزیه و صدقات از جانب ایشان شناخته شده‌اند.^۲

امیرالمؤمنین(ع) نیز در زمان کوتاه چهار سال و شش ماهه خود، افرادی را به‌عنوان والی در بلاد مختلف منصوب فرمود؛ از جمله محمد بن ابی‌بکر و مالک اشتر

→ برای آشنایی با ابعاد مختلف غدیر خم و نصوص آن رجوع کنید به: علامه عبدالحسین احمد امینی، *الغدیر فی الكتاب و السنة و الأدب*، جلد اول.

۱. شیخ طوسی، *کتاب الغیبة*، حدیث ۱۰۴۴، ص ۱۴۰ «یکون تسعة ائمة بعد الحسین، تسعهم قائمهم» برای آشنایی با نصوص دال بر امامت قائم آل محمد(عج) از جمله رجوع کنید به: شیخ صدوق، *اکمال الدین و اتمام النعمة*؛ شیخ ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم نعمانی، *کتاب الغیبة: نقّة الاسلام* کلینی، *الأصول من الکافی*، کتاب الحجة، ج ۱، ص ۳۴۳؛ شیخ حر عاملی، *اثبات الهداة: آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی، منتخب الاثر فی معرفة الحجة الثانی عشر*؛ علامه مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۵۱ تا ۵۳ و *معجم احادیث الامام المهدي*، ۷ جلد.

۲. رجوع کنید به شیخ عبدالحی الکتانی، *نظام الحكومة النبویة المسمی بالتراتب الاداریة*، جلد اول.

نخعی را به استانداری مصر؛ عثمان بن حنیف و عبدالله بن عباس را به استانداری بصره؛ کمیل بن زیاد نخعی عامل هیت؛ شریح بن حارث قاضی کوفه؛ اشعث بن قیس عامل آذربایجان؛ معقل بن قیس ریاحی فرمانده سپاه علوی در جنگ صفین؛ قثم بن عباس عامل مکه؛ مصقلة بن هبيرة الشیبانی، عامل اردشیر خُرّه از منصوبین امیرالمؤمنین (ع) بوده‌اند.^۱

در آغاز فرمان تاریخی امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر چنین آمده است:

این فرمانی است از علی امیرمؤمنان به مالک اشتر پسر حارث در عهدی که با او می‌گذارد، هنگامی که وی را به حکومت مصر می‌گمارد، تا خراج آن را فراهم آورد، با دشمنان پیکار کند، کار مردم مصر سامان دهد و شهرهای آن را آباد کند.^۲

دسته چهارم. انتصاب اصناف خاص از جانب ائمه

روایاتی که بر انتصاب اصناف خاصی از جانب ائمه به تصدی بعضی سمت‌های اجتماعی دلالت می‌کنند، تعداد این روایات بسیار اندک است، اما تأثیر آن در زندگی اجتماعی مسلمانان بسیار زیاد است، چرا که چه در زمان حضور و چه در عصر غیبت، این مناصب معتبر هستند.

در مجموعه روایات، تنها صنفی که از جانب ائمه به بعضی سمت‌های دینی و اجتماعی منصوب شده‌اند، فقها هستند و درباره دیگر اصناف، چنین مقاماتی ثابت نشده است. البته در روایات، از فقها غالباً به «من روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا» یا «رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا» یا «العلماء بالله، الامناء علی حلاله و

۱. رجوع کنید به سید رضی، *نهج البلاغه*، بخش نامه‌ها.

۲. *نهج البلاغه*، نامه ۵۳، ص ۴۲۶، «هذا ما أمر به عبدالله علی امیرالمؤمنین مالک بن الحارث الأشتر فی عهده الیه حین ولاه مصر، جباية خراجها و جهاد عدوها و استصلاح أهلها و عمارة بلادها».

حرامه» یا «رواة حدیثنا» تعبیر می‌شود.

برای فقها منصب قضاوت در روایات اهل بیت (ع) به چشم می‌خورد. از جمله روایات دال بر منصب فقها به قضاوت، دو روایت عمر بن حنظله و ابی‌خدیجه است، در روایت اول از امام صادق (ع) چنین روایت شده است:

ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً^۱ (متخصصین به فردی از شما شیعیان مراجعه می‌کنند؛ کسی که حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما نظر می‌کند و احکام ما را می‌شناسد؛ پس باید به حکمیت او راضی شوند؛ به‌درستی که من او را به قضاوت بر شما نصب کرده‌ام).

در روایات دوم نیز از امام صادق (ع) روایت شده است:

اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضياً^۲ (در بین خودتان مردی که حلال و حرام ما را می‌شناسد قرار دهید؛ به‌درستی که من او را قاضی قرار دادم).

دو عبارت «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» و «فانی قد جعلته علیکم قاضياً» نص در نصب فقهاء در قضاوت است.

در روایات، به منصب دیگری تصریح نشده است. فقهاء از برخی روایات منصب‌های دیگری برای فقیهان استنباط کرده‌اند که در ضمن مباحث آینده به آن اشاره خواهیم کرد. لازم به ذکر است که افتاء و استنباط احکام شرعی از وظایف فقهاءست و اگرچه بعضی آن‌را به‌عنوان منصب فقها ذکر کرده‌اند،^۳ اما در روایات،

۱. الأُصول من الکافی، ج ۱، ص ۶۷۱، حدیث ۱۰؛ الفروع من الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، حدیث ۵؛ تهذیب

الأحكام، ج ۶، ص ۲۱۸، حدیث ۵۱۴ و ج ۶، ص ۳۰۱، حدیث ۸۴۵.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۳۰۳، حدیث ۵۳؛ الفروع من الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، حدیث ۴؛ من

لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۲، حدیث ۱.

۳. شیخ انصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۵۴۵.

دلیلی بر اینکه وظیفه افتاء، منصب است به چشم نمی خورد.

باین همه ما در ضمن بحث انتصاب در فقه، به این مسئله خواهیم پرداخت. انتصاب فقها به ولایت بر مردم نه از حیث لفظ، نه از حیث معنای مترادف در روایات ذکر نشده است، بلکه حاصل ابتکار و برداشت و استنباط فقهای عظام از برخی روایات از جمله مقبوله و مشهوره و توقیع و مانند آن و ضمیمه کردن مقدمات متعدد است. که در ضمن بحث، از مبانی تصدیقی انتصاب به تفصیل به سند و دلالت این روایات خواهیم پرداخت.

اگر چنین مضمونی صریحاً در روایات ذکر شده بود، دلیلی نداشت که جمع کثیری از فقیهان امامیه منکر اثبات چنین منصبی برای فقها شوند.

جمع بندی بحث انتصاب در روایات

۱. در روایات، مناصب هفت گانه قرآنی برای انبیاء و اوصیاء تشریح شده اند.
۲. در روایات، بحث منصب اهل بیت (ع) به امامت و ولایت به تفصیل مطرح شده اند.
۳. در برخی روایات از جمله نهج البلاغه به نصب خاص بعضی افراد به تصدی بعضی امور اجتماعی از جانب رسول اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) اشاره شده است.
۴. تنها صنفی که از جانب ائمه (ع) به بعضی سمت های اجتماعی منصوب شده اند، فقها هستند.
۵. در روایات، نصب فقها به قضاوت، صریحاً ذکر شده است.
۶. دیگر منصب های فقها از جمله ولایت بر مردم، در روایات صریحاً مطرح نشده است؛ بلکه حاصل استنباط برخی فقهای عظام از بعضی روایات است.

فصل چهارم انتصاب در الهیات

در مباحث اعتقادی، مبنای انتصاب در دو موضع مطرح شده است، یکی در بحث نبوت. همه مسلمانان هم‌داستانند که پیامبر می‌باید از جانب خداوند متعال نصب شود، و نصّ الهی تنها طریق تعیین پیامبر است، چرا که پیامبر برای ابلاغ و تلقی وحی و تعلیم معارف اسلامی می‌باید معصوم باشد^۱ و از آنجا که عصمت، امری خفی و باطنی است تنها خداوند بر آن آگاه است. لذا تعیین پیامبر معصوم تنها با نصّ الهی است^۲ و پیامبر با انتخاب از سوی اهل حل و عقد یا انتخاب از سوی توده مردم تعیین نمی‌شود.

شئون سه‌گانه پیامبر

در پیامبر(ص) عناوین سه‌گانه ذیل قابل انتزاع است:

اول. تلقی، حفظ و ابلاغ وحی و تعلیم معارف اسلامی.

۱. اگرچه در اصل لزوم عصمت پیامبر(ص) فریقین متفق‌اند اما در جزئیات آن اختلاف نظرهایی است. رجوع کنید به ملاعلی قوشچی، شرح تجرید العقائد، ص ۳۵۹. به نظر قوشچی، اهل سنت به وجوب عصمت در حوزه‌ای که منافات با مقتضای معجزه داشته باشد قائلند، اما شیعه عصمت مطلقاً را شرط نبوت می‌شمارند.

۲. رجوع کنید به: خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، المقصد الرابع فی النبوة؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۴۶ تا ۳۵۰.

دوم. امامت معنوی در باطن اعمال.

سوم. اداره جامعه و داوری در منازعات مردم.

قوام پیامبری به تحقق مقام اول است، از این رو برخی از پیامبران فاقد مقام های دوم و سوم بوده اند. پیامبر اسلام (ص) هر سه مقام را داراست و زمانی که به پیامبری مبعوث شده است، هر سه مقام به وی اعطا شده است.

شئون امامت

در بحث امامت، شیعه معتقد است که برای تبیین و تفصیل و توضیح آیات و تعالیم پیامبر مردم نیازمند «امام معصوم» هستند و از آنجا که عصمت از امور خفیه باطنیه است، جز خداوند از آن مطلع نیست، از این رو طریق تعیین امام، نصّ از جانب خداوند، یا نصّ از جانب پیامبر (ص) یا نصّ از جانب امامی است که امامت او با نصّ الهی یا نبوی اثبات شده باشد.^۱

در امام (ع) نیز مانند پیامبر سه عنوان قابل انتزاع است: اول، امامت در بیان معارف الهی؛ دوم، امامت در باطن اعمال و سوم، امامت در اداره جامعه و داوری در منازعات مردم.^۲ واضح است که قوام امامت (که با ابلاغ آن، دین کامل و نعمت تمام می شود) همان مقام اول است؛ تلازم کتاب و عترت نیز در مقام اول محقق می شود. با نصب ائمه (ع) در واقع هر سه مقام برای ایشان اثبات می شود.

در مقابل، اهل سنت دو مقام اول و دوم (یعنی امامت در بیان معارف الهی و

۱. رجوع کنید به: خواجه نصیرالدین طوسی، *تجرید الاعتقاد*، المقصد الخامس فی الامامة؛ علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۳۶۲ تا ۳۶۷؛ علامه حلی، *نهج الحق و کشف الصدق*، المسألة الخامسة فی الامامة، ص ۱۶۴ تا ۱۷۱؛ فاضل مقداد، *شرح الباب الحادی عشر*، الفصل الثالث فی الامامة، ص ۳۹ تا ۴۴.

۲. رجوع کنید به: علامه طباطبایی، *شیعه در اسلام*، ص ۱۰۹ تا ۱۲۶.

امامت در باطن اعمال) را قائل نیستند و امام را منحصر در تصدی اداره جامعه و داوری در منازعات می‌شناسند.^۱ از آنجا که اداره جامعه و قضاوت، متوقف بر عصمت نیست، هرچند معصوم در هر دو موضوع افضل است، اما به نظر اهل سنت جز پیامبر(ص) فردی معصوم نیست، ضمناً می‌پندارند از جانب خداوند یا رسول(ص) فردی به امامت و خلافت منصوب نشده است؛ لذا در امر خلافت و امامت به انتخاب از سوی اهل حل و عقد یا اجماع معتقد شده‌اند و مسئله امامت را برخلاف شیعه از فروع فقهی دانسته‌اند نه از اصول اعتقادی.

تفاوت دیدگاه‌های تشیع و تسنن در امامت

تفاوت دیدگاه‌های این دو مذهب بزرگ اسلامی را در امر امامت در محورهای ذیل می‌توان خلاصه کرد:

۱. امامت از نظر اهل سنت منحصر در حکمرانی و قضاوت یعنی خلافت در شأن دنیوی پیامبر(ص) است. حال آنکه امامت از نظر شیعه، خلافت هر سه شأن پیامبر(ص) است، یعنی امامت در بیان معارف الهی؛ امامت در باطن اعمال و امامت در حکمرانی و قضاوت. لذا امامت از نظر شیعه به مراتب وسیع‌تر از امامت از نظر اهل سنت است.^۲

۲. به نظر شیعه شرط امامت، عصمت است. دو شأن اول امامت، بدون عصمت محقق نمی‌شود و در شأن سوم نیز با وجود معصوم، نوبت به زعامت غیر معصوم نمی‌رسد. اما به نظر اهل سنت در امامت (یعنی حکمرانی و قضاوت)، عصمت شرط نیست.

۱. رجوع کنید به: قاضی عضدالدین ایجی، *المواقف*، الموقف السادس، المرصد الرابع فی الامامة؛

میرسید شریف جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۳۴۴.

۲. رجوع کنید به: استاد شهید مرتضی مطهری، *امامت و رهبری*.

۳. به نظر شیعه امامت، تنها با نصب از جانب خداوند یا رسول اکرم یا ائمه منصوب حاصل می‌شود و از آنجا که شرط عصمت از جانب مردم قابل شناخت نیست، امام نمی‌تواند از سوی مردم انتخاب شود. اما به نظر اهل سنت امام با انتخاب از جانب مردم تعیین می‌شود.

۴. شیعه معتقد است امامت امیرالمؤمنین(ع) و ائمه معصومین با نص الهی و نبوی صورت گرفته است؛ اما اهل سنت می‌پندارد از جانب خداوند و پیامبر هیچ نصی در مورد پس از ایشان صادر نشده است یا اینکه نصوص صادره راجع به امامت و زمامداری نیست.

۵. به نظر شیعه، امامت (به‌ویژه با عنایت به شأن بیان معارف الهی و هدایت معنوی عالم) از اصول اعتقادات است؛ حال آنکه اهل سنت به‌واسطه تنزل امامت به شأن زمامداری و قضاوت، امامت و خلافت را از فروع فقهی می‌پندارند.

قواعد چهارگانه ارتباط عصمت و انتصاب

با تأمل در مباحث کلامی فریقین در نبوت و امامت، درمی‌یابیم که بین اشتراط عصمت و قول به انتصاب، تلازم برقرار است؛ به این معنی که:

اولاً. هر مقامی که «عصمت» شرط آن باشد، بدون انتصاب از جانب خداوند آن مقام به‌دست نمی‌آید.

ثانیاً. اگر در تصدی مقامی عصمت شرط نباشد، انتصاب از جانب خداوند لازم نیست.

ثالثاً. تعیین مقامی که در تصدی آن، عصمت شرط نشده است؛ در صورتی با انتخاب از سوی مردم مجاز است که نص از جانب خدا و رسول و امام منصوص

۱. این بحث براساس تلقی مشهور گزارش شده است.

در مورد کسی وارد نشده باشد.

بنابر قاعده اول، نبوت از نظر فریقین و امامت از نظر شیعه مشروط به عصمت است، لذا بدون انتصاب از جانب خداوند حاصل نمی‌شد.

بنابر قاعده دوم، امامت از نظر اهل سنت مشروط به عصمت نیست؛ لذا می‌پندارند انتصاب در آن لازم نیست.

بنابر قاعده سوم، چون اهل سنت می‌پندارند اولاً، در امامت عصمت شرط نیست، ثانیاً نصّ در این باره از خدا و رسول نرسیده است؛ انتخاب از سوی مردم را مجاز می‌دانند.

براین اساس به قاعده چهارمی دست می‌یابیم، به این شرح:

قاعده چهارم: تمسک به انتخاب در تصدی یک مقام وقتی مجاز است که اولاً، در آن عصمت شرط نباشد؛ ثانیاً، حتی اگر مقامی مشروط به عصمت نباشد، نصّی از جانب خداوند یا رسول یا امام منصوص، بر تعیین فرد یا صنف خاصی صادر نشده باشد.

به عبارت دیگر انتخاب متأخر از انتصاب است.^۱ وقتی نوبت به انتخاب می‌رسد که در رتبه متقدم آن، دو امر منتفی باشد: یکی اشتراط عصمت؛ دیگری نصّ خاص. لذا به نظر شیعه، رأی اهل سنت در مسئله امامت صحیح نیست؛ زیرا هم در احراز این منصب رفیع، «عصمت» شرط است و هم از خدا و رسول در این زمینه نصوص معتبری واصل شده است.

در کلام شیعه غیر از دو منصب نبوت و امامت، هیچ منصب الهی دیگری به رسمیت شناخته نشده است. در کتب کلامی در مبحث غیبت، سخنی از نصب افراد یا صنف خاصی به ولایت بر مردم یا زمامداری، به میان نیامده است. اصولاً از ولایت

۱. شیخنا الاستاد آیت الله منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱.

فقیه در هیچ کتاب کلامی بحث نشده است، تا چه برسد به اینکه متکلمی، ولایت فقیه را از فروع اصل امامت بشمارد یا به تلازم امامت و ولایت فقیه در عصر غیبت قائل شود.

ریشه‌یابی کلامی برای ولایت فقیه از مباحث دهه‌های اخیر است.

فصل پنجم

انتصاب در فقه

در فقه برای فقیهان مناصبی مورد بحث قرار گرفته است. از آنجا که جاعل این منصب‌ها شارع است، آن‌ها را مناصب شرعی فقیه می‌نامند. در اینکه بعضی از این موارد وظیفه فقیه است یا منصب فقیه، اختلاف نظر است. منصب، اخص از وظیفه است. منصب نیازمند جعل و نصب سلطانی است؛ اما در وظیفه به چنین جعل و نصبی از سوی شارع نیازی نیست. فارغ از این مسئله، این مناصب شرعی، اجماعی نیست، غیر از قضاوت و افتاء. تمامی مناصبی که خواهد آمد، همگی اختلافی است.

مناصب شرعی فقیه

۱. افتاء؛ ۲. قضاوت؛ ۳. ولایت بر اموال بی‌سرپرستان؛ ۴. اخذ اخماس و زکوات و اوقاف عامه و صرف آن‌ها در معارفشان؛ ۵. اجرای حدود و تعزیرات؛ ۶. مراتبی از امر به معروف و نهی از منکر که منجر به ضرب و جرح و قتل است؛ ۷. اقامه جمعه و عیدین؛ ۸. حکم به رؤیت هلال؛ ۹. جهاد ابتدایی؛ ۱۰. نظم بلاد و حفظ مرزها و دفاع در مقابل دشمنان و تمامی امور مرتبط به مصالح عمومی؛ ۱۱. ولایت بر اموال و انفس مطلقاً حتی اگر خارج از قلمرو امور سابق باشد.^۱

۱. برای آشنایی با برخی از این مناصب رجوع کنید به: آیت‌الله مکارم شیرازی، *أنوار الفقاهة*، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۴۷ تا ۴۶۵.

افتاء از وظایف اجماعی فقهاست. در منصب قضاوت فقها نیز اتفاق نظر است. از مورد سوم تا هشتم از مباحث اختلافی فقهی است. جهاد ابتدایی در نظر اکثر قریب به اتفاق فقها، مشروط به حضور امام معصوم است. مورد دهم همان ولایت عامه بر مردم و مورد یازدهم همان ولایت مطلقه بر مردم است. غیر از منصب قضاوت، نُه مورد اول، بر فرض اثبات، وظیفه فقهاست نه اینکه فقها در اجرای این وظایف از جانب شارع منصوب شده باشند. هر چند می توان این وظایف را وظیفه جامعه اسلامی دانست که فقهای منتخب مردم بر اجرای آنها از سوی مردم نظارت می کنند.

دو مورد ولایت عامه و ولایت مطلقه بر مردم مورد بحث این سلسله مقالات است. سؤال این است که آیا فقها از سوی شارع به ولایت عامه یا مطلقه بر مردم منصوب شده اند یا نه؟ و مراد از نصب فقیهان به ولایت عامه یا مطلقه بر مردم چیست؟

برای درک معنای دقیق نصب و مراد از حکومت انتصابی، به سه فرض زیر و تفاوت های آن توجه فرمایید:

- اول. تصدی مدیریت حوزه امور عمومی جز از سوی فقیهان جایز نیست. به عبارت دیگر شرط تدبیر حوزه عمومی فقاهاست.
- دوم. بر فقیهان واجب است تدبیر امور را در حوزه عمومی عهده دار شوند. به عبارت دیگر ولایت بر مردم در امور عمومی، وظیفه و تکلیف فقیهان است.
- سوم. من به عنوان شارع، به موجب این حکم، فقیهان را در همه زمان ها و مکان ها به ولایت بر مردم در حوزه امور عمومی منصوب می کنم.

در فرض اول، شارع تنها «بیان شرایط» مدیریت جامعه را کرده است. بیان شرایط نه ملازمه ای با حکم وظیفه دارد، نه تلازمی با نصب و انتصاب. این فرض از قبیل شرایط نمازگزار در بحث نماز است. در فرض دوم یک تکلیف شرعی برای فقیهان

ابراز شده است. فقیهان موظفند به وظیفه‌ای که از سوی شارع برایشان تعیین شده است عمل کنند. این فرض از قبیل دیگر واجبات شرعی است.

به عبارت دیگر حکمی بر موضوع خود جعل شده است. جعل حکم بر موضوع نیز به معنای نصب از سوی شارع نیست. در فرض اول و دوم اگر مردم فقیهی را به عنوان وکیل خود در اداره جامعه انتخاب کنند، خلاف نکرده‌اند، یعنی هم شرط فقاہت رعایت شده و هم فقیهان به تکلیف تدبیر امور عمومی عمل کرده‌اند، در این فرض فقیه منتخب و وکیل مردم است نه منصوب شارع. اما در فرض سوم، بحث از یک فرمان حکومتی یا به اصطلاح فقهی «جعل سلطانی» است در این فرض بالاتر از «بیان شرایط» یا «جعل حکم بر موضوع» و «بیان وظیفه شرعی»، یک انشاء و تفویض مقام و گماشتن به یک سِمَت صورت گرفته است.

در انتصاب غیر از انشاء عمومی همه احکام شرعی، یک انشاء اختصاصی نیز قابل انتزاع است (اگرچه یک انشاء بیشتر نیست، اما از آن دو انشاء عام و خاص قابل انتزاع است). انشاء اول و عام: انشاء شارع به عنوان قانونگذار است. انشاء دوم و خاص: انشاء از سوی سلطان و حاکم است. حاصل انشاء اول، حکم شرعی است؛ حاصل انشاء دوم، منصب شرعی است. حکم شرعی از قبیل: نماز جمعه واجب تخییری است. منصب شرعی از قبیل نصب مالک اشتر نخعی از سوی امیرالمؤمنین به ولایت بر مصر.

پس نصب فقیهان به ولایت بر مردم فراتر از بیان شرایط شرعی حاکم است، چرا که هر حائز شرایطی لزوماً به منصب ولایت و زمامداری منصوب نشده است. در «بیان شرایط»، فرد حائز شرایط، صرفاً صلاحیت و قابلیت تصدی را داراست، نه فعلیت و تحقق تصدی را. نصب فقیهان به ولایت بر مردم فراتر از تکلیف شرعی فقیهان به عهده‌داری چنین وظیفه‌ای است. هر موظف و مکلفی منصوب نیست. مردم به عنوان مکلف موظفند بسیاری از احکام شرعی را به جا آورند، اما منصوب شارع

برای انجام تکالیف محسوب نمی‌شوند. در نصب، نکته‌ای بیشتر از بیان شرایط و جعل حکم و تکلیف نهفته است و آن انشاء یک سِمَت دینی به‌عنوان جعل سلطانی و فرمان حکومتی است.

مقومات انتصاب

براین اساس می‌توان انتصاب را با نکات ذیل تبیین کرد:

۱. انتصاب، امری فراتر از بیان شرایط حاکم از سوی شارع است.
 ۲. انتصاب، نوعی انشاء و جعل و ایجادکردن است.
 ۳. انتصاب، امری فراتر از انشاء تکلیف و جعل حکم شرعی بر موضوع و بیان وظیفه شرعی است.
 ۴. انتصاب، جعل سلطانی، فرمان حکومتی و انشاء ملوکانه است که از مافوق برای تمشیت امور مادون، شرف صدور می‌یابد.
- بااین‌همه انتصاب فقیهان از سوی شارع محتاج توضیح بیشتری است.

دیگر انحاء رابطه حاکم دینی و شارع

انتصاب نوعی رابطه بین حاکم الهی و شارع است؛ اما تنها رابطه ممکن نیست. بنابر مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه رابطه بین حاکم الهی و شارع را به انحاء دیگری نیز می‌توان تصور کرد. آشنایی با انواع مختلف رابطه حاکم الهی و شارع باعث می‌شود ما دقیق‌تر انتصاب و مقدمات آن را بشناسیم و از خلط نصب با دیگر صور محتمله اجتناب کنیم.

رابطه بین حاکم الهی و شارع با حفظ شأن رفیع حاکم الهی به یازده صورت مختلف قابل تصور است. این صور مختلف را براساس تقسیمات رایج فقهی می‌توان

به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول: روابطی که نوعی عقد بین شارع و حاکم الهی محسوب می‌شوند.

دسته دوم: روابطی که نوعی ایقاع از جانب شارع مقدس به حساب می‌آیند.

دسته سوم: روابطی که نه عقدند و نه ایقاع.

اول. رابطه حاکم و شارع بر مبنای عقد

اگر حاکم الهی را طرف عقد با شارع مقدس بدانیم؛ این رابطه از چهار حال بیرون نیست. یا ودیعه و امانت است یا وکالت و نیابت یا هبه و عطیه و یا وصایت.

صورت اول. ایداع و امانت

ودیعه عقد مفید نیابت در حفظ است. به عبارت دیگر وضع شیء نزد غیر است تا آن را برای مالک حفظ کند. به صاحب شیء مودع (ودیعه‌گذار) و به آن غیر ودعی و مستودع (ودیعه‌پذیر، امانتدار) و آن شیء ودیعه می‌گویند.^۱ می‌توان گفت: شارع مقدس، امت مرحومه را به‌عنوان امانت و ودیعه در اختیار فقیهان عادل نهاده است تا امت را از شر وساوس شیاطین حفظ کنند.

براین اساس شارع مقدس، مودع؛ فقیهان عادل، مستودع و مردم ودیعه‌اند. حاکم الهی (ولی فقیه) موظف است این امانت الهی را حفظ نموده، به صاحب اصلی‌اش امام عصر (عج) تحویل دهد. حفظ این امانت الهی تنها با تصدی امور امت بر مبنای شرع انور میسر است. ودیعه عقدی جایز بین شارع و حاکم الهی است. نصوص ذیل می‌تواند از جمله مستندات فقهی این صورت باشد:

۱. برای آشنایی با احکام ودیعه رجوع کنید به: آیت الله خمینی، *تحریر الوسیلة*، کتاب الودیعه، ج ۱، ص ۵۹۶ تا ۶۰۷.

اول. آیه شریفه «ان الله يأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل»^۱ (خداوند امر می‌کند که امانت‌ها را به اهلشان بسپارید و آنگاه که بین مردم حکم می‌کنید به عدالت حکم کنید). واضح است که امانتِ مورد بحث آیه، اعم از امانتِ مادی و معنوی است. باتوجه به روایات ذیل آیه شریفه^۲، یکی از امانات معنوی، زمامداری جامعه است. قدر متیقن کسانی که اهلیت تصدی این امانت الهی را دارند، فقهای عادل می‌باشند.

دوم. موثقه سکونی منقول از رسول اکرم (ص): «الفقهاء امناء الرسل ما لم یدخلوا فی الدنیا»^۳ «فقیهان امین پیامبرانند، مادامی که در دنیا داخل نشده‌اند». امانتداری فقها مطلق است و بی‌شک شامل ودیعه مورد نظر می‌شود. اگر قرار است پیامبران مردم را به کسانی بسپارند، چه کسانی امین‌تر از فقیهان؟

سوم. نامه امیرالمؤمنین به عمر بن ابی سلمه مخزومی: «فلقد احسنت الولاية و ادیت الامانة»^۴ (به تحقیق زمامداری را به بهترین نحو انجام دادی و امانت را ادا کردی). استعمال توأمان ولایت و امانت، مؤید مقصود است.

چهارم. نامه امیرالمؤمنین (ع) به اشعث بن قیس عامل آذربایجان «و ان عملک لیس لک بطمعة و لکنه فی عنقک امانة و انت مسترعی لمن فوقک»^۵ (کاری که به عهده توست، نان خورش تو نیست؛ بلکه بر گردنت امانتی است که تو را به آن کار گمارده؛ نگهبانی امانت را به عهده‌ات گذارده است). دلالت آن بر مقصود واضح است.

۱. نساء، ۵۸.

۲. رجوع کنید به: حویزی، *تفسیر نور الثقلین*، ج ۱، ص ۴۹۷؛ امین الاسلام طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۳، ص ۶۳.

۳. ثقة الاسلام کلینی، *الاصول من الکافی*، کتاب فضل العلم، باب ۱۳، حدیث ۵، ج ۱، ص ۴۶.

۴. سید رضی، *نهج البلاغه*، نامه ۴۲، ص ۴۱۴.

۵. *نهج البلاغه*، نامه ۵، ص ۳۶۶.

پنجم. روایت علل الشرایع از امام علی بن موسی الرضا(ع): «و لا یقوم إلا بأن یجعل علیهم فیه امینا یمنعهم من التعدی و الدخول فیما حظر علیهم»^۱ (کار امت، قائم نمی‌شود مگر اینکه بر ایشان امینی منصوب شود که آنان را از تجاوز و واردشدن در آنچه بر ایشان ممنوع است باز دارد). در لسان امام، حاکم الهی، امین نامیده شده است.

صورت دوم. وکالت و نیابت

وکالت عقدی جایز بین موکل و وکیل است. وکالت در اموری که سرزدن آنها از موکل شرعاً جایز است میسر می‌باشد. در وکالت، فعل وکیل به منزله و در حکم فعل موکل محسوب می‌شود. با موت موکل، وکالت ساقط و وکیل عزل می‌شود. وکیل به نمایندگی و نیابت از موکل افعالی را که موکل انجام آنها را به او سپرده است به عهده می‌گیرد. وکیل وجود تنزیلی موکل است.^۲

براین مبنا فقهای عادل به وکالت از سوی ائمه(ع)، ولایت و اداره امور امت را به عهده دارند. در این صورت موکل ائمه(ع)، و فقیهان عادل، وکلای ایشان (نه وکلای مردم) هستند. از آنجا که برای بقای وکالت می‌باید موکل در قید حیات باشد، می‌توان موکل را امام زمان (عجل الله فرجه) فرض کرد، لذا امام عصر(عج) فقیهان عادل را به وکالت از سوی خود، متصدی امور امت نموده و فقیهان نیز این مهم را پذیرفته‌اند. باتوجه به غیبت امام(عج) از صحنه اجتماع، وکالت فقها از ایشان اهمیت بیشتری می‌یابد.

در مسئله ولایت فقیه، میر عبدالفتاح حسین مراغی (م ۱۲۵۰ ق) برای نخستین بار

۱. شیخ صدوق، *علل الشرایع*، باب ۱۸۲، حدیث ۹، ج ۱، ص ۹۵.

۲. برای آشنایی بیشتر با احکام وکالت رجوع کنید به: آیت الله خمینی، *تحریر الوسیله*، کتاب الوکاله، ج ۲، ص ۳۹ تا ۴۸.

احتمال توکیل فقها از معصوم را مطرح کرده است.^۱ فاضل دربندی (م ۱۲۸۵ ق) نیز برای اولین بار احتمال وکالت از جانب امام زمان (عج) را ذکر کرده است.^۲ هرچند تأمل در دو کتاب عناوین و خزائن بعید می‌نمایاند که این دو فقیه، احتمال یادشده را پذیرفته باشند. شیخ محمدحسن نجفی صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ ق) در انتهای کتاب خمس، ضمن گلابیه از اینکه مباحث ولایت فقیه در کلام اصحاب به نحو وافی تحریر نشده است، می‌نویسد:

و مشخص نکرده‌اند که ولایت حاکم در غیر باب حسبه آیا انشاء ولایت و نصب از جانب خداوند بر لسان امام زمان (عج) است یا به‌عنوان نیابت و وکالت از او.^۳

این فقیه ماهر، سپس در اقسام وکالت از جانب امام (ع) بحث می‌کند.

واژه دیگری که گاه مترادف با وکالت استعمال می‌شود «نیابت» است. مراد از نیابت این است که شارع فقیهان عادل را جانشین و نایب خود در تصدی امور امت نموده باشد. نواب خاصه امام زمان (عج) چهار نفر بوده‌اند و نواب عامه ایشان نیز فقهای عادل می‌باشند.

در فقه شیعه، نیابت در مواردی مطرح شده است؛ از جمله: نیابت در حج از حیّ عاجز از مناسک و نیز نیابت میّت در نماز و روزه فوت‌شده و ی. ^۴ با انجام عمل ازسوی نایب که می‌تواند تبرعی یا با اجرت باشد، عمل عبادت از منوب‌عنه ساقط می‌گردد. فقیهان در ابواب عبادات غالباً از واژه نیابت استفاده کرده‌اند و در ابواب

۱. میرعبدالفتاح حسینی مراغی، *العناوین، العنوان الرابع و السبعون فی ولایة الحاکم الشرعی*، ج ۲، ص ۵۷۷.

۲. ملاآقا دربندی، *خزائن الاحکام*، بحث ولایة الفقهاء (چاپ سنگی).

۳. شیخ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، کتاب الخمس، ج ۱۶، ص ۱۸۰.

۴. به‌عنوان نمونه رجوع کنید به: آیت‌الله خمینی، *تحریر الوسیلة*، کتاب الصلوة، القول فی صلاة الاستیجار، ج ۱، ص ۲۲۸؛ و کتاب الحج، القول فی النيابة، ج ۱، ص ۳۹۱.

دیگر بیشتر «وکالت» را استعمال کرده‌اند. ضمناً در بحث ولایت فقیه گاهی نیز «نایب» به معنای «منصوب» استعمال شده است.^۱

در نهج البلاغه امیرالمؤمنین (ع) کار عاملین زکات را وکالت خوانده است:

و لا تأمن علیها الا من تثق بدینه رافقاً بمال المسلمین حتی یوصله الی ولیهم
فیقسمه بینهم و لا توکل بها الا ناصحاً شفیقاً و امیناً حفیظاً غیر معنف و لا
مجحف و لاملغب و لامتعب^۲ (چون مال مسلمانان را با کسی روانه می‌داری،
بدان بسپار که به دینداری او اطمینان داری تا به ولی مسلمانان رساند و او میان
آنان بخش گرداند. بر آن مگمار جز خیرخواهی مهربان و درستکاری نگاهبان که
نه به آنان درستی کند و نه زیانشان رساند و نه مانده‌شان سازد و نه خسته‌شان
گرداند).

با تحقیق مناظ می‌توان نتیجه گرفت که هر سمتی از جانب ائمه (ع) می‌تواند وکالت
از جانب ایشان باشد، چرا که عاملین زکات، خصوصیتی ندارند.

صورت سوم. هبه و عطیه

هبه به مفهوم تملیک شیء است مجاناً و بدون عوض. از آن به عطیه و نحلّه نیز
تعبیر می‌شود اما در اصطلاح «هبه» می‌تواند معوضه و غیر معوضه باشد. هبه عقدی
است محتاج به ایجاب و قبولی که دلالت بر رضایت کند.

ارکان هبه عبارتند از: واهب (هبه‌دهنده)، موهوب‌له (آنکه هبه را می‌پذیرد) و هبه
(همان هدیه و عطیه). هبه به‌ویژه به ارحام و صاحبان فضیلت مستحب است.
براین اساس شارع مقدس ولایت بر امت را به‌عنوان موهبتی الهی به فقهای عادل
می‌سپارد تا بر مبنای شرع انور کار مردم را سامان کنند. لذا شارع، واهب است و

۱. به‌عنوان نمونه رجوع کنید به: شیخ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۱۵، ص ۴۲۱ و ج ۲۱ ص ۳۹۹؛ و نیز ملا آقا دربندی، *خزائن الأحكام*، بحث ولایة الفقهاء.

۲. سید رضی، *نهج البلاغه*، نامه ۲۵، ص ۳۸۱.

فقیهای عادل، موهوب‌اله و ولایت بر امت، موهبت الهی و عطیه محسوب می‌شود. واضح است که این هبه، غیرمعرضه است. «ولایت فقیه برای مسلمین هدیه‌ای است که خداوند تبارک و تعالی داده است».^۱

صورت چهارم. وصایت

اگر فقیهان عادل را وارث انبیاء(ع) دانستیم، دراین صورت ایشان را می‌توان «موصی» و امت مرحومه را «موصی‌به» و فقیهان عادل را «موصی‌الیه» یا وصی فرض کرد؛ با این اعتبار که شارع مقدس تصدی امور امت مرحومه را به فقیهان عادل وصیت کرده باشد. دراین صورت فقیهان عادل، قیم امور مردم ازسوی شارع مقدس می‌باشند.^۲ واضح است که وصی حق دارد وصایت را بپذیرد یا قبول نکند. از حیث اعتبار قبول وصی، وصایت را در زمره عقود درج کردیم.^۳

بررسی و نقد رابطه حاکم شارع بر مبنای عقد

چهار صورت امانت و ایداع؛ وکالت و نیابت؛ هبه و عطیه و بالاخره وصایت، علی‌رغم محتمل بودن در مقام ثبوت و ذکر برخی از این صور ازسوی بعضی فقیهان، به اشکالاتی عمومی و اختصاصی مبتلا هستند:

اول. عقد فارغ از ایجاب، محتاج قبول است. این قبول کی و کجا ازسوی فقیهان عادل ابراز شده است؟ آیا فقیهان عادل مجاز به قبولند یا موظف به پذیرش عقد هستند؟ باتوجه به اینکه در نظریه‌های دولت مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه،

۱. آیت‌الله خمینی، صحیفه نور، ج ۶، ص ۱۶۱.

۲. رجوع کنید به: آیت‌الله خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۰ و ۴۱؛ «قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارند».

۳. رجوع کنید به: آیت‌الله خمینی، تحریرالوسیله، کتاب الوصیة، مسئله ۵: «لا اشکال فی ان الوصیة العهدیة لاتحتاج الی قبول، نعم لو عین وصیاً لتنفیذها لابد من قبوله، لکن فی وصایته لا فی اصل الوصیة...»، ج ۲، ص ۹۴.

ولایت حاکم الهی بر مردم و تصدی امور امت از سوی فقیهان یک «وظیفه» است و کسی را حق سرباززدن از تکلیف و وظیفه نمی‌باشد، رکن «قبول» این عقود با مشکل جدی مواجه است. نه دلیلی بر وقوع قبول از سوی فقها در دست است و نه قبول که فی حدنفسه فعلی جایز است با وظیفه غیرقابل استعفای ولایت قابل جمع است.

دوم. هر چهار عقد، از عقود جایز هستند. در عقد جایز هر یک از طرفین، هرگاه اراده کرد می‌تواند عقد را فسخ نماید. جواز عقد از سوی شارع مشکلی ندارد. اما جواز عقد از سوی حاکم الهی و ولی فقیه با اشکال جدی مواجه است. این جواز با اینکه ولایت فقیه بر مردم وظیفه غیرقابل استعفا است سازگاری ندارد.

سوم. ادله ارائه شده برای عقد بودن رابطه حاکم و شارع کافی نیست. ادله صورت اول تنها صفت امانتداری را برای حاکم الهی اثبات می‌کند و از اثبات اینکه رابطه حاکم و شارع، امانت و ودیعه اصطلاحی باشد عاجز است. در هیچ یک از آیات و روایات، مردم به عنوان امانت مطرح نشده‌اند؛ زمامداری و عهده‌داری کار مردم، امانت شمرده شده و بین این دو (اینکه ودیعه سیمت و مسئولیت است و یا اینکه ودیعه مردمند) تفاوت بسیار است.

روایت مستند وکالت فارغ از معنای لغوی، به معنای اصطلاحی وکالت دلالت ندارد. بر صورت سوم و چهارم اصولاً دلیلی اقامه نشده است. به علاوه هیچ فقیهی نیز به این چهار صورت قائل نشده؛ اگرچه احتمالش را منتفی ندانسته‌اند لذا بیش از چهار احتمال ثبوتی ارزش ندارند.

چهارم. اینکه مردم به عنوان ودیعه و امانت معرفی شوند، مبتنی بر انسان‌شناسی ویژه‌ای است. که با بسیاری مبانی اندیشه اسلامی سازگاری ندارد. ودیعه و امانت اصطلاحی، تنها در باب اشیاء صدق می‌کند نه اشخاص. مردم در شئون خود و نحوه اداره آن در چارچوب شرع ذی‌حق هستند و نمی‌توان آن‌ها را همچون اشیاء بی‌اختیار جهت حفظ از انحراف به دست کسی آن‌هم غیر معصوم سپرد. به علاوه در امانت و

ودیعہ، حفظ لازم است و تصرف مجاز نیست. با چنین رابطہ‌ای ولایت کہ بالاترین نحوہ تصرف در امور مردم است، اثبات نمی‌شود؛ لذا ولایت فقیہ بر مردم هرگز نمی‌تواند از باب ودیعہ مصطلح در فقہ تلقی شود.

پنجم. وصایت اگرچه از ابواب رایج فقہی است، اما در بحث ما با مشکل مواجه است. چرا کہ نقش امامان معصوم(ع) در این میانہ به فراموشی سپرده شده است. به‌ویژہ باتوجہ بہ حیات آخرین حجت خدا (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نمی‌توان وصایت از حیّ را مطرح نمود. شیعه وراثت و وصایت پیامبر(ص) را جز از طریقہ ائمہ ہدی(ع) بہ رسمیت نشناخته است؛ بہ‌علاوہ بر وصایت و قیمومت فقیهان عادل هیچ دلیلی ہم ارائه نشده است.

نتیجہ: رابطہ حاکم الہی (ولیّ فقیہ) و شارع، «عقد» نیست.

دوم. رابطہ بین حاکم و شارع بر مبنای ایقاع

دستہ دوم از صور محتملہ روابط حاکم الہی و شارع مقدس، روابط ایقاعی است. یعنی روابطی یک‌جانبہ کہ از سوی شارع مقدس انشاء و ایجاد می‌گردد و نیازی بہ رضایت و پذیرش حاکم الہی نیست. روابط ایقاعی دو گونه متصور است: اذن؛ تفویض.

صورت اول. اذن

اذن نوعی رابطہ ایقاعی بین اذن و مأذون است. شارع مقدس بہ‌عنوان اذن، فقیهان عادل را مأذون در تصرف در حوزہ عمومی و تصدی امور امت کرده است. بر مبنای چنین اذنی، فقیهان مجاز بہ دخالت در امور عامہ و ایفای مدیریت اجتماعی هستند. بدون صدور چنین اذنی، تصرف فقیهان در امور عمومی ممنوع و حرام بود. واضح است کہ اذن، غیر از «نصب بہ ولایت» و مأذون غیر از «وکیل» است. اذن مرتبہ نازلہ

نصب است. در هر نصب به ولایت، اذن در تصرف مندرج است، اما اذن در تصرف در امور عمومی مردم ملازم با نصب به ولایت نیست.

صورت دوم. تفویض

تفویض نوعی رابطه ایقاعی بین مَفْوُض و مَفْوُضِ إِلَیْهِ است. در تفویض، شارع مقدس (مَفْوُض) تصدی امور امت را به فقیهان عادل سپرده است. به نحوی که ایشان حق تصرف در امور امت را در جهت استیفای مصالح آنان دارا می‌شوند. تفویض، شدیدترین نوع رابطه ایقاعی است و بر مبنای آن مفوض‌إلیه زمام تمامی امور تفویض شده را به بالاترین وجه به‌دست دارد. در بعضی استعمالات فقهی تفویض و نصب مرادف هم استعمال شده‌اند؛^۱ که در اینجا چنین ترادفی مراد نیست؛ بلکه تفویض، مغایر با نصب به ولایت اراده شده است.

دو احتمال ایقاعی رابطه حاکم و شارع به اشکالاتی مشترک و اختصاصی مبتلا هستند:

اولاً. فاقد دلیل معتبرند و به واسطه ابتلا به این اشکال اثباتی، مورد استناد هیچ فقیهی واقع نشده‌اند.

ثانیاً. اگرچه در ابواب معاملات واژه تفویض در مقابل اذن و اجازه و وکالت به‌کار رفته و معنایی وسیع‌تر از همه آن‌ها دارد، اما در بحث ولایت فقیه، غالباً به معنای نصب، استعمال شده یا همان معنای لغوی از آن اراده شده است؛^۲ لذا بار خاص فقهی از آن به‌دست نمی‌آید.

در نتیجه صور ایقاعی یا صرف احتمالند یا فاقد بار فقهی هستند و در مجموع نمی‌توانند مستند رابطه حاکم الهی و شارع واقع شوند.

۱. به‌عنوان نمونه نگاه کنید به: شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۵۴۵، اول بحث ولایت فقیه.

۲. به‌عنوان نمونه رجوع کنید به: مراغی، العناوین، ج ۲، ص ۵۷۸.

سوم. رابطه حاکم و شارع بر مبنای حکم و نصب

اگر رابطه حاکم الهی و شارع مقدس، عقد و ایقاع نباشد؛ آن را سه گونه می‌توان ترسیم کرد: وراثت؛ جعل حکم بر موضوع و نصب.

صورت اول: وراثت

وراثت نوعی حکم شرعی است که براساس آن، وارثین از مورث، ارث می‌برند. مراد از وراثت در بحث ما این است که فقیهان عادل، وارثان پیامبر(ص) در تصدی امور امت هستند. مستند این صورت، حدیثی از پیامبر(ص) است:

«العلماء ورثة الانبياء»^۱. امام خمینی در توضیح این حدیث متذکر شده است:

«ولایت از امور جعلی اعتباری و قابل انتقال «و توریث» است. اینکه علی(ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «اری تراثی نهبا»^۲ اشاره به همین واقعیت است. ولایت قابل انتقال است؛ آنچنان که سلطنت اهل جور به ارث می‌رسد. وقتی چیزی برای پیامبر اثبات شد، با «وراثت» برای فقیه نیز اثبات می‌شود؛ از قبیل وجوب اطاعت و مانند آن»^۳.

واضح است که مراد ایشان، وراثت شخص نیست؛ بلکه مراد وراثت جهتی و عنوانی است. ولایت و امامت در قسم اخیر به ارث می‌رسند؛ آنچنان که خمس، ملک جهت و عنوان امامت است، نه ملک شخصی امام و لذا به وارثان شخصی ایشان نمی‌رسد؛ بلکه به وارثان ایشان در امامت به ارث می‌رسد.

رابطه حاکم الهی و شارع به دلایل ذیل نمی‌تواند مبتنی بر توریث باشد.

۱. ثقة الاسلام کلینی، *الأصول من الکافی*، ج ۱، ص ۳۴.

۲. *نهج البلاغه*، خطبه ۳، ص ۴.

۳. آیت الله خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۸۳ و ۴۸۵ و نیز رجوع کنید به: *ولایت فقیه*، تهران: ۱۳۷۳،

ص ۹۰.

اولاً. حدیث شریف «العلماء ورثة الانبياء» بر توریث ولایت انبیاء از جانب فقها دلالتی ندارد. لسان این روایت، بیان فضیلت علم و تعلم و طالبین علم است. ذیل روایت «ان الانبياء لم يورثوا ديناراً و لا درهماً و لكن ورثوا العلم، فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر» قرینه متصله قطعیه بر وراثت در علوم معارف است.

با چنین قرینه محکمی نمی توان دیگر شئون انبیاء از جمله ولایت را برای عالمان و فقیهان اثبات نمود. به علاوه آنچه همه پیامبران الهی (ع) در آن مشترک بوده اند، تبلیغ معارف و احکام بوده است؛ اما دلیلی بر اثبات ولایت برای همه انبیاء در دست نداریم؛ به ویژه پیامبرانی که در عصر و منطقه واحدی به تبلیغ احکام الهی مشغول بوده اند مانند بسیاری از پیامبران بنی اسرائیل.^۱

ثانیاً. آنچنان که در بحث وصایت گذشت، در چنین وراثتی نقش امامان معصوم (ع) در این بین به فراموشی سپرده شده است. با عنایت به حیات آخرین حجت خدا (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نمی توان وراثت از حی را مطرح نمود. شیعه وراثت از پیامبر (ص) را جز از طریق ائمه هدی (ع) به رسمیت نمی شناسد.

ثالثاً. به واسطه ابتلای وراثت به اشکال اثباتی، این رابطه بین حاکم و شارع مورد استناد هیچ فقیهی واقع نشده است. حتی آیت الله خمینی نیز در نهایت، قائل به نصب فقیهان به ولایت است نه چیز دیگر.

صورت دوم: جعل حکم بر موضوع

مراد از جعل حکم بر موضوع به عنوان کاشف از بیان حکم، این است که حکم وجوب ولایت و تصدی امور امت بر فقیهان عادل جعل شده است. جاعل، خداوند و مجعول حکم، ولایت است. موضوع این حکم، فقیهان عادل می باشند. ائمه (ع) مخبر از این جعل الهی هستند (نه منشی) در این صورت اگرچه انشاء و جعل هست، اما از

۱. رجوع کنید به: حکومت ولایی، ص ۲۶۸.

نصب خبری نیست. این صورت مختار میرعبدالفتاح حسینی مراغی در «عناوین الاحکام» است. به نظر وی:

تفویض امری به دیگری به سه نحوه ممکن است: یکی نیابت مثل توکیل، دیگری نصب به معنی تفویض موجب ولایت و سوم به طریق بیان حکم شرعی یعنی این موضوع حکمش ولایت است. با مرگ موکل، وکیل عزل می‌گردد. اما با مرگ ناصب، منصوب و ولیّ عزل نمی‌شود. اما در قسم سوم، فرع، در بقاء و عدم، تابع اصل نیست و با خروج از وصف (عنوانی) بالمره معزول نمی‌شود؛ بلکه هر زمان وصف بازگشت، حکم نیز باز می‌گردد؛ مثل خمر وقتی سرکه شد، حلال می‌شود و چون دوباره خمر شد حرام می‌گردد. زیرا حکم بر مدار اسم و عنوان موضوع است. ظاهر مطلب این است که ولایت حاکم شرعی از قبیل بیان حکم است و جعل، کاشف از آن است نه اینکه از قبیل توکیل یا نصب باشد.^۱

مستند مراغی در این قول همان روایات مورد استناد در اثبات نصب فقیهان به ولایت از قبیل مقبوله عمر بن حنظله می‌باشد. وی معتقد است عبارت «انی جعلته علیکم حاکماً»^۲ در مقام بیان حکم است و جعل کاشف از آن می‌باشد. مراغی جز این استظهار از روایت، دلیلی بر مدعای خود و نقض قول به نصب اقامه نکرده است. به هر حال مهم‌ترین و مشهورترین نحوه رابطه بین حاکم الهی (فقیه عادل) و شارع، نصب به ولایت است.

۱. مراغی، *العناوین*، ج ۲، ص ۵۷۷ و ۵۷۸.

۲. کلینی، *الأصول من الکافی*، ج ۱، ص ۶۷، باب اختلاف الحدیث، ح ۱۰.

فصل ششم

ایضاح نصب عام

در این فصل، شش مسئله مهم مورد بحث قرار می‌گیرد:

اول. انتصاب و انتساب؛

دوم. انتصاب و انتخاب؛

سوم. نصب عام و نصب خاص؛

چهارم. ویژگی‌های نصب عام؛

پنجم. صور مختلف نصب عام؛

ششم. نواحی پنج‌گانه نیازمند انتخاب بشری در نظریه نصب.

بحث اول. انتصاب و انتساب

آیا انتصاب از سوی شارع، همان انتساب به شرع و دین است؟ و آیا تنها طریق انتساب حکومت به دین، انتصاب حاکم از سوی شارع است؟ برای پاسخگویی به این سؤال اساسی، چاره‌ای جز تشریح مراد از «انتساب» نداریم. حکومت یا دینی است یا غیردینی. حکومت دینی حکومتی است که به لحاظ دینی مشروع است؛ براساس ضوابط دینی حق اداره امور دارد و مردم در چهارچوب تعالیم دینی موظف به همکاری با آن هستند. بنابراین حکومت دینی ناگزیر از انتساب به دین است. انتساب

حکومت به دین، همان وجه دینی بودن حکومت است؛ اما دینی بودن حکومت چگونه تأمین می‌شود؟ یا چه حکومتی دینی است؟

معتقدان به حکومت انتصابی بر این باورند که انتصاب حاکم از سوی شارع به ولایت بر مردم، طریق انحصاری انتساب حکومت به دین است؛ پس حکومت دینی مساوی حکومت ولایتی انتصابی فقهی است و انتساب، مصداقی جز انتصاب ندارد. یعنی حکومت غیرانتصابی، غیردینی، غیرالهی و طاغوتی است.

اگر چنانچه فقیه در کار نباشد. ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است، یا خدا یا طاغوت...، طاغوت وقتی از بین می‌رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب شود.^۱

براساس مبانی دین‌شناسی حکومت انتصابی، هر برداشت دیگری از حکومت دینی نوعی شرک است:

مشروعیت ولایت و حکومت فقیه از ولایت تشریحی الهی سرچشمه می‌گیرد و اساساً هیچ‌گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی مشروعیت نمی‌یابد و هرگونه مشروع دانستن حکومتی جز از این طریق، نوعی شرک در ربوبیت تشریحی الهی به‌شمار می‌رود؛ به دیگر سخن، خدای متعال، مقام حکومت و ولایت بر مردم را به امام معصوم عطا فرموده و اوست که فقیه واجد شرایط را چه در زمان حضور و عدم‌بسطید و چه در زمان غیبت نصب کرده است و اطاعت از او در واقع اطاعت از امام معصوم است؛ چنانکه مخالفت با او مخالفت با امام و به‌متزلئه انکار ولایت تشریحی الهی است.^۲

انحصار انتساب حکومت به دین در انتصاب صنفی خاص از سوی شارع مبتنی بر

۱. آیت‌الله خمینی، صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۱.

۲. آیت‌الله شیخ محمدتقی مصباح یزدی، مقاله (اختیار ولی فقیه در خارج از مرزها)، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱، تابستان ۱۳۷۵، قم، ص ۸۸.

دین‌شناسی خاصی است که براساس آن دین تمامی کلیات و جزئیات نظام سیاسی حتی شکل حکومت را عرضه داشته، واضح است که شکل متعین نظام سیاسی جز از راه انتصاب نمی‌تواند باشد:

دین گذشته از آنکه امور عبادی و اخلاقی و نیز اصول ارزشی حاکم بر نظام اجتماعی را تشریح نموده، شکل حکومت را نیز عرضه داشته که همان نظام امامت و ولایت است و در این نظام حکومتی، حاکم اسلامی با نصب خداوند حق حکومت می‌یابد.^۱

انتساب حکومت به دین که مورد قبول همه قائلان به حکومت دینی است به «اذن الهی» نیز قابل تفسیر است. معتقدان به حکومت انتصابی، اذن الهی را مساوی با انتصاب می‌دانند:

هیچ انسانی حق حکومت بر دیگران را ندارد، مگر به اذن الهی و اگر خدای متعال کسی را برای حاکمیت بر مردم معین و منصوب فرمود، وی حاکم آنان خواهد بود، چه بخواهند، چه نخواهند.^۲

هیچ قانونی اعتبار و ارزش ندارد مگر اینکه به‌نحوی از انحاء، به خدای متعال انتساب یابد. اما اجرای قانون مباشرتاً و بی‌واسطه از طرف خدای متعال صورت نمی‌گیرد. ممکن نیست خدا حاکم یا قاضی یک جامعه باشد، بنابراین اگر حکومت یا قضاوتی به خدای متعال نسبت داده می‌شود انتسابش غیرمستقیم و باواسطه خواهد بود و این انتساب در صورتی که حاکم یا قاضی، منصوب یا مأذون از سوی خداوند باشد، انتصابی است.^۳

اما واضح است که معتقدان به حکومت انتصابی تنها طریق تحقق انتساب و اذن

۱. آیت‌الله شیخ عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت، ص ۶۶.

۲. آیت‌الله مصباح‌یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۲۰.

۳. پیشین، ص ۲۲۷.

را انتصاب می‌دانند:

حکومت بر انسان‌ها در اصل حق خداست و از شئون ربوبیت اوست. هیچ‌کس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد، مگر آنکه از طرف خدای متعال مأذون باشد؛ یعنی حکومت کسی که از طرف خدا نصب شده باشد مشروع است.^۱

بنابراین:

حکومت دینی حکومتی است که نه تنها همه قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است؛ بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طرف خدا منصوبند، یا به اذن خاص یا عام معصوم منصوب شده‌اند. چنین حکومتی حکومت دینی ایده‌آل و کمال مطلوب است؛ زیرا حکومتی با این خصوصیات از پشتوانه حکم الهی برخوردار است و براساس اراده تشریحی خدا شکل گرفته است.^۲

بنابراین حکومت وظیفه‌ای جز اجرای احکام شرع را ندارد. حاکم نیز کسی جز فقیه منصوب نیست. تأمل در این دیدگاه نشان می‌دهد که تنها دغدغه «چه کسی باید حکومت کند؟» مطرح است و «چگونه حکومت کردن» به دست فقیهان عادل سپرده شده تا آن گونه که مصلحت می‌دانند عمل کنند، بی‌آنکه برای فعل و روش زمامدار ضابطه‌ای تعیین شود.

دیدگاه حکومت انتصابی را می‌توان در این زمینه این گونه خلاصه کرد:

۱. حکومت دینی یعنی حکومت با انتساب به خداوند یا اذن از جانب او.
۲. تنها حکومت منسوب و مأذون، حکومت منصوب است.
۳. حکومت غیرمنسوب، طاغوت و نامشروع و نوعی شرک ربوبی محسوب می‌شود.

۱. آیت‌الله مصباح‌یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ولایت فقیه، دین و مفاهیم نو، ج ۱، ص ۱۷.

۲. پیشین، ص ۴۵ و ۴۶.

از سه گزاره فوق، تنها گزاره اول تمام و صحیح است و متأسفانه گزاره‌های دوم و سوم ناتمام است. در صورتی که نصب از سوی شارع اثبات شود، حکومت انتصابی، قابل انتساب به دین و مأذون از جانب خداوند خواهد بود. اما تمام بحث در امکان انتصاب در عصر غیبت و مهم‌تر از آن، اثبات انتصاب است.

جمع قابل توجهی از عالمان دین، انتصاب فقیهان را از سوی شارع به ولایت بر مردم ناتمام می‌دانند و ضمن پذیرش شرط انتساب حکومت به خداوند معتقدند انتصاب یکی از طرق انتساب و اذن الهی است نه طریق انحصاری آن. لذا حکومت دینی می‌تواند غیرانتصابی باشد. همین که حاکمیتی ضوابط دینی را رعایت کند یعنی عملاً اهداف متعالی دین را پیگیری کند و قوانین آن منافاتی با شرع نداشته باشد، حکومت دینی است؛ ولو اینکه زمامدار چنین حکومتی فقیه نباشد و با انتصاب از جانب شارع نیز به قدرت نرسیده باشد؛ بلکه مثلاً با انتخاب مردم زمامدار شده و وکیل از جانب مردم باشد نه ولی بر مردم.

پس دینی بودن به فعل و روش زمامداری و سازگاری عملکرد حکمرانان با ضوابط دینی نیز قابل تحقق است. در این دیدگاه، مردم از بین مؤمنان کاردان و موثق، زمامداران جامعه دینی را انتخاب می‌کنند تا براساس عقل جمعی بشری و با رعایت معیارهای دینی، خدمات عمومی را متکفل شوند. واضح است که در این دیدگاه از مشورت فقیهان نیز همانند دیگر متخصصان در حوزه تخصصی‌شان یعنی احکام و تکالیف شرعی استفاده می‌شود. پس بدون اعتقاد به انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم نیز می‌توان حکومت دینی داشت. لذا با نفی انتصاب، انتساب حکومت به دین منتفی نمی‌شود، چرا که حکومت انتصابی مساوی حکومت دین نیست، یک قسم بلکه مضیق‌ترین قسم آن است.

انتساب حکومت به دین با رعایت ضوابط دینی از سوی حکومت حاصل می‌شود بی‌آنکه از جانب خداوند فرد یا صنف خاصی به حاکمیت منصوب شده باشد و

شکل و صورت خاصی برای حکومت تجویز شده باشد؛ بلکه فارغ از رعایت آن ضوابط عام، همهٔ امور سیاسی به انتخاب مردم و توجه به مقتضیات زمان و مکان سپرده شده باشد. آنچه حکومت را طاغوتی می‌کند، زیرپانهادن منش و روش دینی است. و واضح است که منکران حکومت انتصابی با مخدوش دانستن ادلهٔ انتصاب در عصر غیبت، انتساب به دین را از طریق دیگری تأمین می‌کنند. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. دینی بودن حکومت با انتساب به خداوند از طرق معتبر دینی حاصل می‌شود.
۲. انتصاب از سوی شارع یکی از طرق انتساب حکومت به خداوند و دینی بودن حکومت است نه طریق انحصاری آن.
۳. انتساب به دین از طریق رعایت ضوابط دینی از سوی یک حکومت انتخابی نیز قابل تأمین است.

بحث دوم. انتصاب و انتخاب

انتصاب از سوی شارع با انتخاب از جانب مردم چه تفاوت‌هایی دارد؟ آیا انتصاب از سوی شارع با انتخاب از طرف مردم قابل جمع است؟ برای درک دقیق‌تر معنای حکومت انتصابی، چاره‌ای جز مقایسهٔ آن با حکومت انتخابی نداریم. این دو حکومت بر دو مبنای دین‌شناسی متفاوت و دو مبنای مختلف انسان‌شناسی مبتنی هستند. در بحث انتصاب و انتساب، اجمالاً به مبانی دین‌شناسی این دو دیدگاه اشاره کردیم. اما به لحاظ انسان‌شناسی، آیا اصولاً انسان با رعایت ضوابط و اهداف دینی، صلاحیت تدبیر امور خود را دارد؟

دیدگاه اول معتقد است که اولاً مردم خیر و شر خود را تشخیص نمی‌دهند و مصلحت خود را درک نمی‌کنند؛ ثانیاً، بر فرض تشخیص و درک، به سادگی تحت‌تأثیر شیاطین قرار می‌گیرند، فریب خورده و منحرف می‌شوند. ثالثاً، اصولاً حوزهٔ امور

عمومی حق‌الله است نه حق‌الناس و مردم موظفند این حوزه را به اهلیش بسپارند. بنابراین چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه تدبیر حوزه عمومی از جانب شارع به فقیهان عادل منصوب سپرده شود.

ذکر نمونه‌ای از بیانات معتقدان به حکومت انتصابی می‌تواند مفید باشد:

نباید انتخابات متصدیان قانونگذاری و حکومت را برعهده مردم گذاشت، زیرا اکثر قریب‌به‌اتفاق مردم نه خودشان مصالح خودشان را می‌شناسند و نه کسانی را می‌گزینند که مصلحت‌شناس باشند، زیرا انتخاب کردن اشخاص مصلحت‌شناس فرع شناخت آنان است و این شناخت برای همه مردم حاصل نیست.^۱

مستفاد از ادله نقلی ولایت فقیه، نصب فقیه ازسوی خداوند و ولایت داشتن اوست نه دستور خداوند به انتخاب ازسوی مردم و وکیل‌بودن فقیه ازسوی آنان.^۲

بنابراین مشخص است که مردم از «حق انتخاب» زمامدار بهره‌مند نیستند و تعیین خط‌مشی کلی نظام به‌عهده مردم نیست. این فقدان صلاحیت مردم دائمی است و سعادت دو سرای آن‌ها در گرو این است که همواره برای جبران ضعف خود، تحت ولایت فقه‌ای عادل باشند و اصولاً حکمت نصب، چیزی جز این نیست.

دیدگاه دوم به انسان خوش‌بین است. انسان با رعایت ضوابطی می‌تواند خیر و شر خود را تشخیص دهد و مصلحت جامعه خود را درک نماید. انسان قابل اعتماد است و صلاحیت جانشینی خداوند را بر روی زمین یافته است. حوزه امور عمومی «حق‌الناس» است، یعنی تک‌تک آحاد مردم شرعاً و عقلاً حق دارند با رعایت ضوابط دینی، سرنوشت سیاسی خود را رقم بزنند و هیچ‌کس بدون اجازه صاحبان حق (یعنی

۱. آیت‌الله مصباح‌یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۱۹.

۲. آیت‌الله جوادی‌آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، ص ۲۲.

مردم) مجاز نیست در این حوزه تصرف کند. مردم از میان خود کسی را انتخاب می‌کنند تا به نمایندگی از جانب آنان امور عمومی را سامان دهد. فرد منتخب، وکیل مردم در حوزه امور عمومی محسوب می‌شود و در چهارچوب ضوابط دینی موظف است مطابق صلاح‌دید و براساس رضایت موکلان خود رفتار کند.

انتصاب از جانب شارع با انتخاب از جانب مردم قابل جمع نیست؛ زیرا مبانی نظری این دو دیدگاه، منافی یکدیگرند. زمانی می‌توان به انتخاب زمامدار از جانب مردم یا انتخاب خط‌مشی‌ها و سیاست‌های کلی نظام از طرف مردم قائل شد که در رتبه مقدم آن حق تعیین سرنوشت سیاسی را برای مردم به رسمیت شناخته باشیم. آنان که مردم را در حوزه امور عمومی محق نمی‌دانند و معتقدند مردم توان درک مصالح و مفاسد اجتماعی خود را ندارند و در تصمیمات کلان سیاسی قابل اعتماد نیستند؛ لذا با دین‌شناسی خاصی به اینجا می‌رسند که همواره فقیهان می‌باید برای جلوگیری از انحراف، متولی سیاست جامعه باشند، نمی‌توانند دم از انتخاب بزنند.

زمانی نوبت به انتخاب می‌رسد که مردم بتوانند آزادانه فردی را انتخاب بکنند یا انتخاب نکنند؛ سیاستی را در چهارچوب ضوابط دینی بپذیرند یا رد کنند. اگر قبلاً فرد یا صنف خاصی به ولایت بر مردم منصوب شده باشد، جایی برای انتخاب مردم باقی نمی‌ماند. براساس مبانی حکومت انتصابی، انتخاب مردم نه به‌عنوان شرط، نه به‌عنوان جزء در مشروعیت حکومت دینی نقشی ندارد.

به هر صورت که بخواهیم نظر مردم را در مشروعیت دخالت بدهیم، مثلاً بگوییم رأی مردم همواره با نصب الهی جزء تعیین‌کننده برای مشروعیت فقیه است؛ یا اینکه بگوییم رأی مردم شرط مشروعیت حکومت فقیه است نه جزء دخیل آن؛ یعنی با اینکه عامل اصلی مشروعیت حکومت فقیه در زمان غیبت، نصب الهی است؛ ولی خداوند شرط کرده است تا آرای مردم نباشد، فقیه حق حاکمیت ندارد، با این اشکال مواجه می‌شویم که آیا حاکمیت حق مردم بود تا به کسی واگذار کنند؟ پیش‌تر گفتیم که حاکمیت فقط حق خداوند است و امامان

معصوم(ع) از سوی خدا حق حاکمیت بر مردم یافته‌اند. اگر نظر مردم در مشروعیت حکومت دخالت داشته باشد، باید هر زمان که مردم نخواستند فقیه حاکم باشد، حکومت او نامشروع باشد؛ ولی گفتیم که فقیه در زمان غیبت حق ولایت دارد... پس حاکمیت حق مردم نیست تا بخواهند آن را به کسی واگذار کنند یا کسی را وکیل نمایند.^۱

در مباحث آینده به تفصیل مطرح خواهد شد که قائلان به حکومت انتصابی موارد خلاً نظریه نصب عام را با عناوینی از قبیل کشف، تشخیص و تکلیف پذیرش پُر می‌کنند و انتخاب را در هیچ مرحله‌ای باور ندارند. البته ولی منصوب در هر جا مصلحت بداند و از نتیجه اطمینان داشته باشد می‌تواند بعضی امور جزئی را به رأی مردم بگذارد؛ مشخص است که در این دیدگاه اعتبار شرعی به تنفیذ ولی امر خواهد بود و تا زمانی که وی رأی مردم را تنفیذ نکرده، این رأی به خودی خود بی‌ارزش است. واضح است که رجوع به رأی مردم و انتخابات در شرایط اضطراری و ناچاری حکم دیگری دارد. درباره انتخاب در آینده بیشتر سخن خواهیم گفت.

بحث سوم. نصب خاص، نصب عام

نصب شرعی بر دو قسم است: نصب خاص و نصب عام. این دو اصلاح، حقیقت شرعی ندارند و از اصطلاحات متشرعه به حساب می‌آیند. نصب خاص یعنی نصب یک شخص معین از جانب جاعل به سیمت خاص. این سیمت می‌تواند ولایت کبرا (زامامداری کل) یا ولایت صغرا (از قبیل استانداری و فرمانداری منطقه‌ای خاص) یا وکالت از جانب جاعل برای انجام فعلی خاص باشد.

نصب خاص همواره محدود و موقت به زمان خاصی است به نحوی که هرگز از عمر منصوب تجاوز نمی‌کند. مثلاً به اعتقاد شیعه، علی بن ابی طالب(ع) در روز غدیر

۱. آیت الله مصباح‌زادی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۱، ص ۲۱ تا ۲۴. (با تلخیص)

خم (۱۸ ذیحجه سال ۱۰ هجری) به دستور خداوند از جانب پیامبر اسلام (ص) به عنوان امام مسلمین منصوب شد. یا مالک اشتر نخعی از جانب امیرالمومنین (ع) به استانداری مصر (والی منطقه‌ای خاص) منصوب شد. یا امام حسین (ع) مسلم بن عقیل را به عنوان وکیل و نماینده خود منصوب کرد.

به عقیده اهل سنت پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) هیچ فردی منصوب خاص پیامبر نیست. به عقیده شیعه در عصر غیبت کبرای امام زمان (عج) هیچ فردی اعم از فقیه و غیر فقیه منصوب خاص معصومان و از جمله منصوب خاص امام عصر (عج) نیست. هیچ فقیهی نیز ادعای نصب خاص از سوی ائمه (ع) را ندارد. بنابراین از سال ۳۲۹ (آغاز غیبت کبری) مسئله نصب خاص شرعی، مطلقاً منتفی است.

نصب عام، ابتکار فقها در برداشت از برخی روایات است و برخلاف نصب خاص در سیره عقلاً معادل ندارد و از اصطلاحات خاص متشرعه است. مراد از نصب عام یعنی نصب واجدین شرایط معین از جانب شارع به سیمت خاص، به عبارت دیگر نصب افراد به تبع عنوان و جهت مشخص. به این نحو که افرادی در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها به مجرد احراز شرایط شرعی به سیمت مورد نظر منصوب می‌شوند.

به عنوان مثال بنا بر قول مشهور، فقیهان عادل از سوی امام جعفر صادق (ع) به قضاوت نصب شده‌اند. لذا هر فردی به مجرد اینکه خود را حائز دو شرط فقاہت و عدالت یافت منصوب امام (ع) به قضاوت محسوب می‌شود و می‌تواند شرعاً به قضاوت بین مردم و رفع منازعات آنان اقدام کند و قضاوت وی نیز نافذ است و هیچ فقیه دیگری حق مزاحمت با وی را ندارد، یعنی نقض حکم وی از سوی فقیه دیگر جز با یقین به خطا در مستند حکم وی جایز نیست.

بحث چهارم. ویژگی‌های نصب عام

اول. در نصب عام شخص خاصی از جانب شارع منصوب نشده است، بلکه اشخاص به تبع عنوان و جهت به صورت عام استغراقی منصوب محسوب می‌شوند. لذا هیچ‌یک از منصوبین نمی‌تواند ادعا کند که شخصاً به طور خاص توسط خدا، پیامبر(ص) یا امام زمان(عج) منصوب شده است.

دوم. نصب عام، محدودیت زمانی ندارد و موقت محسوب نمی‌شود. لذا از زمان جعل به طور نامحدود معتبر است.

سوم. در زمان واحد ممکن است واجدین شرایط و اشخاص داری عنوان و در نتیجه منصوبین، واحد یا متعدد باشند. اینکه در زمانی واجدین شرایط منحصر به یک نفر باشد نصب عام را خاص نمی‌کند؛ بلکه منصوبین به نصب عام را متعین در یک نفر می‌کند.

چهارم. در نصب عام، همه واجدان شرایط و صاحبان عنوان «بالفعل» منصوبند، نه اینکه بالقوه صاحب سمت شده باشند یا به سمت شأنیه منصوب شده باشند. نصب بالفعل فراتر از بیان شرایط شرعی است.

پنجم. در نصب عام هیچ‌یک از منصوبین از حیث نصب بر دیگری برتری ندارد. افراد یا واجد شرایطاند و در نتیجه منصوب بالفعل، یا فاقد شرایطاند و نصبی در کار نیست. یعنی امر دایر بین نفی و اثبات است. در بین منصوبین به نصب عام از حیث نصب هیچ تفاوتی نیست؛ یعنی نصب، تشکیک بر نمی‌دارد. با اعتبار مرجع شرعی در حین نصب تنها صاحبان ترجیح معتبر منصوب می‌شوند و فاقدین ترجیح اساساً منصوب نیستند. در لوح واقع نیز همه واجدان شرایط منصوبند و هیچ فردی در آنجا نیز شاخصیتی ندارد تا در مقام کشف آن برآییم.

ششم. در نصب عام، هر یک از اشخاص منصوب که منصب را در حیطه شرع

به عهده گرفته و اقدام کرده است، شخص منصوب دیگر حق مزاحمت با وی را ندارد و می باید منصب او را محترم بدارد.

باتوجه به ویژگی های یادشده جمعی از فقیهان شیعه معتقدند که فقیهان عادل در عصر غیبت یا به طور کلی در دوران عدم دسترسی به معصوم (ع)، از سوی شارع به ولایت بر مردم در حوزه عمومی به نصب عام منصوب شده اند. بنابراین هر فردی به مجرد احراز شرایط فقاقت و عدالت، می تواند خود را منصوب به نصب عام به ولایت بر مردم بداند و اقدام به اعمال ولایت کند.

نصب عام یعنی تعیین فقیه جامع الشرایط مقرر در فقه برای افتاء، قضاء و رهبری بدون اختصاص به شخص معینی یا عصر معلوم یا عصر معهود. روشن است که نصب فقیه جامع الشرایط مزبور به نصب عام است نه نصب خاص؛ زیرا شخص معینی از طرف امام معصوم (ع) منصوب نشده است.^۱

بحث پنجم. صور مختلف نصب عام

اگرچه تعدد مراجع تقلید یا تعدد قضاوت منصوب در یک زمان، مشکلی ایجاد نمی کند اما تعدد اولیاء متعدد شرعی، که همگی بالفعل ولایت شرعی در حوزه امور عمومی دارند در زمان واحد مشکل زا است؛ زیرا طبع مسئله حکومت و زمامداری به نحوی است که تعدد بر نمی دارد و زمامداری با کثرت ولی امر به هرج و مرج و فساد می انجامد که قطعاً مورد رضایت شارع نیست. بنابراین از سویی نصب عام مقتضی تعدد منصوبین است و از سوی دیگر زمامداری و ولایت مقتضی وحدت.

آیا همه فقیهان عادل از سوی شارع مقدس به ولایت بر مردم منصوب شده اند؟ همچنان که در قضاوت چنین گفته می شود؛ یا اینکه تنها اعلم فقیهان عادل به ولایت نصب شده و فقیهان مفصول، منصوب محسوب نمی شوند؟ اگر تنها فقیه عادل اعلم

۱. آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، ص ۳۹۲.

به ولایت بر مردم منصوب شده باشد، آیا مراد «اعلم من فی البلد» است؟ (اعلم در شهر یا در یک کشور) در این صورت مرزهای منطقه‌ای که اعلم فقیهان در آن سنجیده می‌شود کجاست؟

یا اینکه مراد «اعلم من فی الارض» است یعنی اعلم فقیهان عادل روی زمین. در هر دو صورت اگر اعلم من فی البلد یا اعلم من فی الارض اعمال ولایت نکرد آیا فقهای مفصول، منصوب محسوب می‌شوند؟ با توجه به اینکه اقوال در معیار اعلامیت متفاوت است، آیا اعلم واقعی منصوب است یا مدعی اعلامیت؟ در صورت تعدد مدعیان اعلامیت کدام یک منصوب به ولایت بر مردم هستند؟ وظیفه مردم در برابر مدعیان اعلامیت چیست؟

از سوی دیگر آیا شارع مقدس همه فقیهان عادل را به ولایت نصب کرده است یا تنها فقیهان عادل مدبر را؟ اگر تدبیر و شعور سیاسی شرط نصب است نحوه احراز آن چگونه است؟ خود فقیه عادل تدبیرش را احراز می‌کند یا دیگران تعیین می‌کنند که کدام یک از فقیهان عادل به واسطه تدبیر سیاسی از جانب شارع نصب شده‌اند؟ در صورت اختلاف نظر در احراز شرایط تدبیر، نظر چه کسی مرجع است؟

آیا تدبیر، شرط واقعی است یا شرط ظاهری؟ آیا همه فقیهان عادل مدبر از جانب خداوند نصب شده‌اند یا تنها افضل فقیهان عادل مدبر؟ در این صورت آیا اعلم فقهی منصوب است یا آنکه در تدبیر سیاسی داناتر است یا آنکه میانگین فقاقت، عدالت و تدبیر افضل است؟ با توجه به اینکه تشخیص اصل تدبیر در درجه اول و ثانیاً تشخیص اعلم (چه اعلم فقهی و چه اعلم تدبیری) امری دشوار، با نظرهای متفاوت و اقوال مختلف است چگونه قاطعانه می‌توان گفت کدام فقیه منصوب است و کدام یک منصوب نیست؟

امور فوق، سؤالات ستبری هستند که فراروی مبنای نصب و حکومت انتصابی قرار دارند. در این زمینه از سه زاویه می‌باید بحث کرد: یکی اینکه ادله عقلی و نقلی

کدام صورت را اثبات می‌کنند؟ دیگر اینکه معتقدان به مبنای نصب و قائلان به حکومت انتصابی در این زمینه چه ادعایی دارند؟ و سوم اینکه نحوه احراز، تعیین و تشخیص ولیّ امر منصوب چگونه است؟

بحث اول را در ضمن مبانی تصدیقی حکومت انتصابی مطرح خواهیم کرد. اما قبل از آن در مقام تصور، سخن از ادعای قائلان حکومت انتصابی است. یعنی اینکه آنان می‌پندارند چه کسانی با چه مشخصاتی از جانب شارع نصب شده‌اند؟ پس از اینکه این ادعا دقیقاً مشخص شد بعد از اثبات معقولیت، نوبت به نحوه احراز، تعیین و تشخیص ولیّ امر منصوب خواهد رسید.

بنابراین الآن می‌باید ادعای معتقدان به مبنای نصب را بررسی کرد و مشخص کرد آیا همه فقیهان در اینکه چه کسانی به ولایت بر مردم منصوب شده‌اند هم‌داستانند و در شرایط منصوبین اتفاق نظر و اجماع است یا اینکه در این زمینه اختلاف نظر است؟ و اگر اختلاف نظر است آیا این اختلاف ناشی از تفاوت برداشت از ادله است یا اینکه انعکاسی از مشکلات تحقق بیرونی چنین حکومتی است؟

آنچه از مطالعه آثار فقها در این زمینه به دست می‌آید این است که متأسفانه در تبیین مبانی نظری حکومت انتصابی، کار کافی صورت نگرفته است و به قول نصب عام اکتفا شده به پیامدها و لوازم و نیز صورت‌های مختلف تحقق آن توجه کافی مبذول نشده است.

به‌رحال نخستین رأیی که در این زمینه قابل استخراج است نصب همه فقیهان عادل به ولایت بر مردم است، بدون اینکه شرط سومی به‌نام تدبیر و مدیریت سیاسی مطرح شود یا اعلیت فقهی یا افضلیت نسبی شرط شده باشد، یعنی تک‌تک فقیهان عادل به‌صورت عام استغراقی به این سمت منصوب شده‌اند، همچنان‌که فقیهان عادل به همین شیوه به قضاوت نصب شده‌اند. فقیهانی همچون صاحب جواهر که ادله

نصب را مطلق می‌دانند^۱ یا همانند صاحب عروه، اعلمیت را تنها در افتاء شرط می‌دانند و به عدم اشتراط اعلمیت در ولایت تصریح می‌کنند^۲ می‌باید از این زمره دانست.

از آنجا که در مسئله شرایط قاضی برخی فقیهان بنا بر احتیاط «اعلمیت من فی البلد» را حداقل در اموری که نیاز به اجتهاد دارد شرط دانسته‌اند^۳، چه بسا بتوان در فقیه عادل منصوب به ولایت نیز اعلمیت در منطقه را شرط دانست. رأی تحریرالوسیله را می‌توان بر این نظر حمل کرد:

در عصر غیبت ولیّ امر و سلطان عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نواب عامه ایشان یعنی فقهای جامع شرایط فتوا و قضاوت، در اجرای سیاسات و سایر اختیارات امام(ع)، مگر در جهاد ابتدایی، قائم‌مقام ایشان هستند.^۴

پس از استقرار حکومت اسلامی در ایران، دایره نصب الهی به فقهای عادل مدیر و مدبر هماهنگ با شرایط رهبری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تضییق می‌شود و اکثریت فقیهان به واسطه فقدان تدبیر و نداشتن مدیریت سیاسی از دایره منصوبین الهی خارج دانسته می‌شوند:

منصوب بودن فقیهان برای رهبری و ولایت بر جامعه اسلامی، اختصاص به فقیهانی دارد که آشنا به سیاست باشند و علاوه بر بینش اسلامی، توانایی مدیریت لازم برای اداره جامعه را داشته باشند. شرایط فقیه منصوب برای رهبری در قانون اساسی آمده است، اما فقیهانی که چنین شرایطی نداشته باشند،

۱. شیخ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۴۰، ص.

۲. سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی، *العروة الوثقی*، فی التقليد، مسئله ۶۸.

۳. پیشین، کتاب القضاء، مسئله ۱، ج ۳، ص ۸ و ۹. آیت الله خمینی، *تحریر الوسیله*، کتاب القضاء، القول فی صفات القاضی، مسئله ۱، ص ۴۰۷.

۴. آیت الله خمینی، *تحریر الوسیله*، کتاب الأمر بالمعروف و النهی من المنکر، ختام، مسئله ۲، ج ۱، ص ۴۸۲.

منصوب برای رهبری نیستند، ولی ممکن است برای افتاء و قضا منصوب باشند.^۱

اگرچه شرایط رهبری در اصول پنجم، یکصد و هفتم و یکصد و نهم قانون اساسی آمده است، اما هیچ تصریحی به نظریه انتصاب در آن به چشم نمی خورد. هرچند «در صورت تعدد واجدین شرایط سه گانه، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد مقدم است»^۲ از آنجا که این قانون اساسی مربوط به منطقه خاصی به نام ایران است، اعلیت یا افضلیت موضوع آن نیز نسبی خواهد بود نه مطلق.

اما برخی قائلان حکومت انتصابی، افضلیت من فی الارض یا افضلیت مطلق را در نصب الهی شرط دانسته اند:

نصب فقهی که هم از نظر فقاہت و هم از نظر تقوا و هم از نظر قدرت مدیریت و لوازم آن افضل باشد و امکان تصدی امور همه مسلمانان جهان را با استفاده از نصب حکام و عمال محلی داشته باشد، اقرب به طرح اصلی حکومت امام معصوم است و هدف الهی دایر بر وحدت امت اسلامی و حکومت عدل جهانی را بهتر تأمین می کند، اما در صورتی که شرایط جهانی برای تشکیل چنین کشور واحدی وجود نداشته باشد باید به شکل های دیگری با رعایت الاقرب فالاقرب تنزل کرد.^۳

بنابراین تنزل از «افضل من فی الارض» به «افضل من فی البلد» در شرایط اضطراری اتفاق می افتد نه شرایط عادی.

به هر حال:

۱. آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، ص ۳۹۹.
 ۲. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بازنگری ۱۳۶۸، اصل یکصد و نهم.
 ۳. آیت الله مصباح یزدی، مقاله (اختیار ولی فقیه در خارج از مرزها)، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱، ص ۹۲.

درمورد فقیهان یک عصر، دو فرض احتمال دارد: فرض اول آن است که یک فقیه اعلم از دیگران است در رهبری و ملکاتی که مربوط به رهبری است، اتقی و اعلم است، مدیرتر است، مدبرتر است، سیاستمدارتر است، بیسبب سیاسی اجتماعی اش بیشتر است، در این فرض برابر ضوابط اسلامی، او در عصر غیبت به نحو «تعیین» برای رهبری منصوب گردیده است؛ البته به نصب عام، نه نصب خاص. فرض دوم آن است که هیچ یک از فقیهان عصر، اعلم و افقه و عادل از دیگران نباشند و همگی همتای هم باشند؛ چه در مسائل رهبری، چه در مسائل فقهی، چه در مسائل تقوایی... به وسیله عقل یا نقل ثابت می شود که خداوند سِمَت رهبری را برای عنوان فقیه جامع الشرایط که قابل انطباق برای هر کدام از آنان است نصب فرموده است.^۱

از آراء فوق اگر نگوییم اقوال، حداقل صورت های ذیل برای نصب عام قابل استخراج است:

۱. نصب همه فقیهان عادل به ولایت بر مردم؛
 ۲. نصب همه فقیهان عادل اعلم در هر منطقه؛
 ۳. نصب همه فقیهان عادل مدیر و مدبر؛
 ۴. نصب افضل فقیهان عادل مدیر و مدبر در هر منطقه؛
 ۵. نصب افضل فقیهان عادل مدیر و مدبر در جهان.
- این پنج صورت به سه صورت کلی تر ذیل، قابل تلخیص است:

- اول. نصب همه فقیهان واجد شرایط؛
- دوم. نصب افضل فقیهان واجد شرایط در هر منطقه جغرافیایی؛
- سوم. نصب افضل مطلق فقیهان واجد شرایط در جهان.

در این سه صورت کلی، در صورت اول در زمان واحد و در منطقه واحد ما با

۱. آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، ص ۳۹۱ و ۳۹۲.

تعدد منصوبین مواجه خواهیم بود که همگی از ولایت فعلیه برخوردارند. در صورت دوم باینکه در زمان واحد منصوبین در جهان متعدّدند، اما در هر منطقه در صورت متعین بودن افضل در فرد واحد، منصوب در هر منطقه‌ای واحد خواهد بود. یعنی با ولیّ امر مسلمین منطقه خاص (مثلاً ایران) مواجه خواهیم بود.

اما در صورت سوم در زمان واحد در تمام جهان فقط افضل فقیهان عادل مدیر و مدبر به ولایت منصوب شده است و در صورت تعین افضل در فرد واحد او ولیّ امر مسلمین جهان بلکه ولیّ امر تمامی ساکنان عالم (اعم از مسلمان و غیرمسلمان) خواهد بود. واضح است که این سه صورت جداً با هم متفاوت است. تعداد منصوبین در صورت اول ده‌ها برابر منصوبین صورت دوم و همین‌گونه تعداد منصوبین صورت دوم ده‌ها برابر منصوبین صورت سوم است. در مقایسه این سه صورت درمی‌یابیم که صورت اول اعم از صورت دوم و صورت دوم اعم از صورت سوم است.

با اینکه قائلان حکومت انتصابی بر این باورند که حاکم دینی از جانب خداوند نصب شده است؛ به نظر می‌رسد که حتی در این دیدگاه نیز فارغ از رأی، تشخیص و گزینش بشری حکومت قابل تحقق نیست. یعنی حتی بنابر نصب عام، بالاخره پای مؤلفه انسانی به وسط می‌آید و نصب عام در عمل به میزان بیان شرایط تنزل می‌کند.

بحث ششم. نواحی پنج‌گانه نیازمند انتخاب بشری، در نظریه انتصاب الهی

در ادامه، به مواردی که در نظریه نصب عام به رأی بشری نیاز است اشاره می‌شود:

اول. باتوجه به اختلاف جدی صورتهای مختلف نصب عام کدام‌یک مبنای حکومت انتصابی قرار می‌گیرد؟ بی‌شک قائلان هر قول بر مدعای خود دلیل دارند. کدام صورت واقعاً صحیح است؟ واضح است که خداوند یا اولیاء معصوم صورت صحیح نصب عام را ابلاغ فرموده‌اند، پس در اینکه کدام‌یک از صور پنج‌گانه را

به عنوان نصب عام فقها در عصر غیبت برگزینیم، چاره‌ای جز تشخیص و انتخاب انسانی نیست.

اگر در جامعه فقهی و حوزه‌های علمیه در این باره اتفاق نظر و اجتماع نیست (که نیست) از این صورت‌های مختلف نصب عام کدام یک صلاحیت آن را دارد که مبنای حکومت انتصابی قرار گیرد؟ دو راه حل بیشتر در کار نیست، هر نظریه‌ای که صاحبان آن از زور و فشار بیشتری برخوردارند یعنی تسلیم نظریه «الحق لمن غلب» شدن، یا اینکه در عمل تن به انتخاب و مقبولیت دادن، یعنی نظریه‌ای که در حوزه‌های علمیه یا در بین مردم از اقبال بیشتری برخوردار است، صلاحیت اجتماعی بیشتری دارد. پذیرش انتخاب و مقبولیت خروج از مبنای انتصاب است.

دوم. در صورت‌های مختلف نصب عام از چهار واژه استفاده شده است: فقاہت؛ عدالت؛ تدبیر و مدیریت سیاسی و بالآخره اعلیت و افضلیت. اگرچه در دو مفهوم فقاہت و عدالت فی الجمله اشتراک نظری بین فقها به چشم می‌خورد، اما تشتت‌آرا در دو مفهوم اخیر جداً غیرقابل اغماض است.

ملاک تدبیر و مدیریت سیاسی چیست و چگونه قوت بلکه اقوی بودن در آن ارزیابی می‌شود؟ ضابطه اعلیت فقهی، اعلیت در استنباط است یا اعلیت اصولی یا اعلیت در فهم عرفی و یا...؟ در اختلاف نظر در اینگونه مفاهیم کدام ملاک مورد نظر شارع است؟ آیا چاره‌ای جز رأی، تشخیص و گزینش انسانی در کار است؟ در بین چند ضابطه مختلف در این مفاهیم اصلی آیا چاره‌ای جز انتخاب با همه لوازمش باقی می‌ماند؟

سوم. فرض کنیم یکی از صورت‌های نصب عام را به هر دلیلی پذیرفتیم و آن را مبنای حکومت انتصابی قرار دادیم؛ اینکه فردی حائز شرایط است چگونه احراز می‌شود؟ طریق اول ادعای خود فرد است که به او شرعاً مجوز اعمال ولایت می‌دهد یعنی اگر کسی خود را فقیه عادل مدبر افضل می‌داند شرعاً حق دارد مبادرت به

رتق و فتق امور کند. طریق دوم: ادعای حداقل دو خبره حائزیت شرایط است. طریق سوم، شیوع است. طریق سوم بسیار نادرالوقوع است و جز در شرایط استثنایی اتفاق نمی‌افتد. اما دو طریق اول و دوم به راحتی درباره فقهای متعددی امکان اتفاق دارد، یعنی همچنین ادعایی در کار باشد و همچنین شهادت اهل خبره‌ای. آیا در بین ادعاها و شهادت‌های متعدد، راهی جز انتخاب، گزینش و تشخیص انسانی باقی می‌ماند؟

به یاد داشته باشیم با همین ضوابط، مراجع متعدد تقلید و قضات متعدد به دست می‌آید. واضح است که اولیاء متعدد منصوب نیز طبیعی خواهد بود، اما از آنجا که در زمان و منطقه واحد، چاره‌ای جز ولیّ امر واحد نیست، به ناچار باید یکی را تعیین کرد. تعیینی که انسانی است نه الهی.

چهارم. فارغ از تطبیق شرایط بر افراد، وجود منصوبین بالفعل در بسیاری صور، امری طبیعی است. بنابر نصب همه فقهای عادل یا همه فقهای عادل مدبر، واضح است که منصوبین به ولایت می‌توانند متعدد باشند. در صورتی که اعلامیت منطقه‌ای یا اعلامیت مطلق یا افضلیت فقهی یا افضلیت در تمامی شرایط، شرط شده باشد؛ اگر افرادی به لحاظ فقهی یا عدالت و تدبیر در شرایط کاملاً مساوی باشند و نسبت به دیگران اعلام و افضل محسوب شوند، باز منصوبین، متعدد شده‌اند و از بین منصوبین متعدد، هیچ‌یک در لوح واقع رجحانی بر دیگری ندارد تا قائل به کشف یا تشخیص آن مزیت شویم، لذا چاره‌ای جز انتخاب و گزینش انسانی نمی‌ماند.

پنجم. در بعضی صور نصب عام پای قلمرو جغرافیایی به میان آمده است (اعلم من فی البلد او ما یقربه) از آنجا که در عصر عدم حضور معصوم، دولت واحد جهانی در حد یک مدینه فاضله دور از واقعیت است، عملاً در نظریه نصب قلمرو جغرافیایی مطرح خواهد شد. ضمناً چون در متون دینی هیچ مرز جغرافیایی به رسمیت شناخته نشده آنچنان که نفی نیز نشده است، برای تعیین قلمرو جغرافیایی به عنوان مقدمه نصب الهی (حداقل در بعضی صور) چاره‌ای جز فعالیت، تشخیص و گزینش انسانی

نمی‌ماند، به‌نحوی که با توسعه و تطبیق این قلمرو جغرافیایی امکان جدی تغییر فرد یا افراد منصوب به‌عنوان اعلم منطقه وجود دارد.

به‌طور خلاصه در نظریهٔ نصب عام یک حکومت انتصابی حداقل در پنج ناحیه پای تشخیص، گزینش و انتخاب انسانی پیش می‌آید.

۱. تعیین صورتی از صور مختلف نصب عام؛
۲. تعیین مرزهای مفهومی واژه‌های کلیدی در نصب عام؛
۳. تعیین افراد واجد شرایط نصب عام؛
۴. تعیین یک فرد از بین منصوبین متعدد؛
۵. تعیین قلمرو جغرافیایی منطقه‌ای که قرار است اعلم یا افضل فقیهان منصوب شود.

در صورت اختلاف نظر و عدم اتفاق آراء در هر یک از تعیین‌های پنج‌گانه، باتوجه به اینکه هر یک از آراء مختلف فرض بر مبرهن‌بودن و مستدل‌بودن آن‌هاست و پس از استماع ادلهٔ مقابل، باز اختلاف نظر باقی است، چاره‌ای نمی‌ماند که یا نظریه‌ای حاکم شود که از پشتوانهٔ زور و قدرت بیشتری برخوردار است (تن‌دادن به نظریهٔ تغلب) یا اینکه عملاً روش‌های دموکراتیک اتخاذ شود و در بین آراء فقیهان، انتخاب صورت گیرد (نوعی انتخابات مبتنی بر آریستوکراسی فقهی) یا اینکه در مواردی عملاً به اقبال، مقبولیت و رأی عمومی مراجعه شود.

تأمل در محورهای پنج‌گانهٔ فوق نشان می‌دهد که حتی اگر در یک محور هم رجوع به رأی و تشخیص و انتخاب بشری لازم باشد، از آنجا که نتیجه تابع احسنّ‌مقدمتین است؛ حکومت انتصابی، انسانی و بشری از کار درخواهد آمد نه صددرصد الهی. فردی که زمام امور جامعهٔ دینی را به‌دست می‌گیرد، فارغ از رعایت ضوابط دینی، در چند نوبت با تشخیص و انتخاب بشری به قدرت رسیده است، به‌نحوی که صریحاً می‌توان گفت اگر تشخیص‌دهندگان و انتخابگران عوض می‌شدند و افراد

دیگری بودند، از صافی انتخاب، گزینش و تشخیص آنان چه بسا فرد دیگری بیرون می‌آمد. واضح است که بشر خطاپذیر است و هر نوع تشخیص و انتخاب انسانی در معرض خطا.

هیچ دلیلی در دست نداریم که در تعیین فقیهانی به‌عنوان منصوبین الهی با توجه به پنج محور فوق اشتباه رخ ندهد و اشتباه و خطا را هرگز نمی‌توان به خداوند نسبت داد. چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه اعتراف کنیم حکومت انتصابی به نصب عام در محورهای متعدد بشری و انسانی است و لامحاله تعیین زمامداری با روش انتخاب صورت گرفته است؛ هرچند فعل انجام گرفته را انتخاب نامند.

در بخش آینده نشان خواهیم داد که آنچه کشف یا تشخیص نامیده شده در صورت اختلاف نظر بین کاشفان و تشخیص‌دهندگان چاره‌ای جز تن‌دادن به انتخاب ندارد. بنابراین حکومت‌ها اگر نمی‌خواهند به زور و تغلب تسلیم شوند، راه انتخاب را در پیش خواهند گرفت. تنها فرق حکومت انتصابی و انتخابی این است که حکومت انتخابی صریحاً و آشکارا روش انتخاب را دنبال می‌کند و حکومت انتصابی آنچه را واقعاً با انتخاب بشری تعیین کرده است، نصب الهی و تشخیص و کشف منصوب خداوند می‌نامد. و آلا در تعارض بینه‌ها یا تنافی شهادت کارشناسان چگونه می‌توان بدون روش انتخاب پیش رفت؟

حکومت انتصابی با به‌رسمیت نشناختن حق انتخاب برای مردم و حتی برای فقیهان، عملاً راه برون‌رفت خود را مشکل و مسدود کرده است. حاصل فعل بشری را منصوب خداوند نامیدن حلال مشکل نیست. با نصب عام به‌تنهایی نمی‌توان حکومت کرد مگر اینکه به روش انتخاب تسلیم شوند. پس می‌توان نتیجه گرفت حکومت انتصابی به نصب عام بدون دست‌یازیدن به روش انتخاب و گزینش بشری ممتنع و قوعی است. در بخش آینده طرق تعیین ولیّ منصوب را مورد تحلیل انتقادی قرار خواهیم داد.

بخش دوم:

بررسی امکان وقوعِ انتصاب

نصبِ عامِ فقها به ولایت بر مردم تا به تعیین یک نفرِ مشخص، از میان ایشان نیانجامد؛ حکومت انتصابی محقق نمی‌شود. مسئله اول این بخش، نحوه تعیین ولیّ منصوب است. مسئله دوم، شیوه زمامداری ولیّ منصوب است. وی مقامات مختلف حکومتی را چگونه برمی‌گزیند و با آن‌ها چه رابطه‌ای دارد؟ مسئله سوم، نحوه تغییر رأس هرم سیاسی در چنین حکومتی است. ولیّ امر چگونه عوض می‌شود و چگونه نوبت به ولیّ امر منصوب معین جدید می‌رسد؟

قائلان به حکومت انتصابی بر این باورند که زمامدار از سوی مردم انتخاب نمی‌شود؛ بلکه از جانب شارع مقدس به ولایت بر مردم منصوب می‌شود. فقیهان عادل به نصب عام به دلالت منصوبند. نصب عام یعنی انتصاب بالفعل همه واجدان شرایط. در نصب عام، غالباً منصوبین متعدّدند.

سیمت و مقام انتصابی، دو گونه است: گونه اول همانند افتاء و قضاوت می‌تواند منصوبین متعدّدی هم‌زمان به ایفای وظیفه انتصابی مشغول شوند؛ همچنان‌که مراجع تقلید متعدّد یا قضاات متعدّد هم‌زمان در یک منطقه امکان فعالیت دارند؛ بی‌آنکه به هرج و مرج منجر شود.

گونه دوم، سمت‌هایی که در یک زمان و مکان خاص قابل تعدد نیست و در صورت تعدد، هرج و مرج و اختلال نظم حتمی است. طبع حکومت و زمامداری

به گونه‌ای است که تعدد برنمی‌دارد و در هر منطقه خاص و در هر زمان، تنها یک والی و زمامدار ممکن است. اگر زمامداری و مدیریت حوزه عمومی، «ولایت بر مردم» تعبیر شود و از جانب شارع به نصب عام، صنف خاصی (فقیهان عادل) به ولایت بر مردم منصوب شوند؛ چون منصوبان به نصب عام غالباً متعدّدند و از آنجا که ولایت بر مردم در حوزه امور عمومی در منطقه و زمان خاص، تعدد برنمی‌دارد، چاره‌ای جز تعیین یک نفر از بین اولیای منصوب، باقی نمی‌ماند.

سؤال این است: این یک نفر با چه شیوه‌ای و از سوی چه کسانی تعیین می‌شود؟ جهت پاسخ به این سؤال اصلی، سه بحث در پیش است. این بخش، جهت پاسخ به این سؤال اصلی از سه قسمت شکل گرفته است. ابتدا مبانی تعیین را مورد تحلیل قرار می‌دهیم؛ سپس طرق تعیین ولیّ امر را از یکدیگر تفکیک کرده و با هر طریق آشنا خواهیم شد و در سومین قسمت به سراغ تعیین کنندگان رفته از شرایط، کارکرد و نقش آنان در حکومت انتصابی مطلع خواهیم شد.

مسئله مهم دیگر این بخش، پاسخ‌گویی به سه پرسش اساسی است: اول، مقامات حکومت انتصابی چگونه تعیین می‌شوند؟ آیا انتخاب مردمی، در تعیین مقامات چنین حکومتی، محلی از اعراب دارد؟ دوم، آیا نظارت بشری بر ولیّ امر منصوب معین، مجاز یا ضروری است؟ به بیان دیگر اگر ناصب و عازل، خدا یا رسول یا امام است، ناظر بشری چه معنی می‌دهد؟ سوم، آیا ملیت افراد در تصدی مقامات حکومت انتصابی مدخلیتی دارد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا لازم است مقامات چنین حکومتی در ایران مثلاً ایرانی باشند یا در شرایط تصدی، جایی برای ملیت نیست.

بالاخره در حکومت انتصابی، زمامدار چگونه تعویض می‌شود و چه روش‌هایی برای تغییر رأس قدرت سیاسی، پیش‌بینی شده است. این روش‌های کناره‌گیری با حکومت انتخابی چه تفاوت‌ها و چه شباهت‌هایی دارد؟

تحلیل انتقادی سه مسئله اساسی فوق، امکان وقوعی حکومت انتصابی را آزمون می‌کند. آیا حکومت انتصابی بدون انتخاب بشری اصولاً ممکن است؟ این بخش در مقام تحقیق امکان‌پذیری وقوعی چنین حکومتی منعقد شده است و شامل پنج فصل به شرح زیر است:

فصل هفتم. مبانی تعیین ولیّ امر

فصل هشتم. طرق تعیین ولیّ امر

فصل نهم. شرایط تعیین‌کنندگان ولیّ امر

فصل دهم. زمامداری انتصابی

فصل یازدهم. تغییر زمامدار در حکومت انتصابی

فصل هفتم

مبانی تعیین ولیّ امر

۱. در حکومت انتخابی فارغ از انتخاب مردمی، نیازی به مرحله مستقلی به‌عنوان تعیین نیست. در نصب خاص نیز پس از نصب فرد خاصی از سوی شارع، حاجتی به تعیین نیست؛ چرا که نصب خاص، تعیین الهی را در بطن خود دارد. اما در نصب عام، پس از نصب بالفعل همه واجدان شرایط و ولایت، مرحله دومی به‌نام «تعیین» پس از مرحله اول (نصب عام) لازم خواهد بود و بدون آن، زمامداری شخص خاص میسر نخواهد شد.

پس در عصر غیبت، حکومت انتصابی، تنها با انتصاب از جانب شارع محقق نمی‌شود. «نصب عام» شرط لازم است؛ اما شرط کافی نیست. پس انتصاب از جانب شارع، پاسخ کافی به مسئله زمامداری و ولایت بر مردم نیست. مسئله اصلی چنین حکومتی، تعیین ولیّ امر از میان منصوبان متعدد است. بنابراین اولاً تعیین، غیر از نصب است. ثانیاً تعیین، متأخر بر نصب است. ثالثاً در ولایت به نصب عام، تعیین امری الزامی است و بدون آن، تحقق حکومت انتصابی ممتنع است.

۲. تعیین، روندی است که طی آن، از بین افرادی که از سوی شارع به ولایت بالفعل بر مردم منصوب شده‌اند، یک نفر برگزیده می‌شود تا اِعمال ولایت کرده و ولیّ امر مسلمین جهان محسوب شود. آغاز این روند، منصوبان متعدد و پایان آن یک فرد متعیّن به‌نام ولیّ امر منصوب خواهد بود. تعیین، سه رکن دارد: تعیین‌کنندگان؛ تعیین‌شوندگان؛ نحوه تعیین.

تعیین کنندگان کسانی هستند که شرعاً تعیین کردن ولیّ امر را از بین اولیای منصوب، به عهده دارند. تعیین شونده‌گان همان اولیای منصوب هستند که از میان آن‌ها یک نفر ولیّ امر خواهد بود. نحوهٔ تعیین، روشی است که از سوی تعیین کنندگان برای گزینش و تعیین فرد واحد، به نام ولیّ امر به کار خواهد رفت. در بحث تعیین، دو سؤال اصلی مطرح است: اول، تعیین کنندگان یا تعیین کنندهٔ ولیّ امر از بین اولیای منصوب چه کسانی یا چه کسی هستند؟ دوم، ولیّ امر با چه شیوه‌ای و چگونه از بین اولیای منصوب متعدد مشخص می‌شود؟ محور سوم، یعنی تعیین شونده‌گان، در واقع با بحث نصب مشترک است، یعنی تعیین شونده‌گان همان منصوبان عام هستند.

۳. به دو سؤال اصلی بحث تعیین، چه کسی پاسخ می‌دهد؟ آیا تکلیف مسئلهٔ تعیین ولیّ امر از سوی شارع مشخص شده است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، با مراجعه به آیات و روایات، درمی‌یابیم که اولاً تعیین کنندگان ولیّ امر چه کسانی هستند و ثانیاً طریق شرعی تعیین ولیّ امر چگونه است. اما تفحصی در متون دینی نشان می‌دهد که هیچ راه حل شرعی خاصی در باب تعیین، پیش‌بینی نشده است. معنای این سخن آن است که تعیین زمامدار بر فرض انتصاب عام وی از سوی شارع، امری توقیفی، تعبدی و تأسیسی نیست.

راه حل‌های احتمالی تعیین، هیچ کدام شرعی نیستند؛ بلکه همگی راه حل‌های متشرعه هستند. وقتی در مسئله‌ای نصب نقلی و طریق خاص شرعی در کار نباشد، راه حل‌های موجود بشری فاقد هرگونه قداست، قابل نقد و جایگزینی راه حل‌های بدیل خواهند بود. معنای این سخن این است که حکومت انتصابی که مدعی نصب زمامدار از سوی شارع و الهی بودن حاکم است، در مرحلهٔ تعیین ولیّ امر چه در نظریه و چه در عمل، کاملاً بشری و غیرالهی است. نه تنها ولیّ امری که ادعا می‌شود منصوب خداوند است، از جانب برخی آدمیان انتخاب می‌شود و روشی هم که به آن استناد می‌شود، زایندهٔ ذهن آدمیان است، نه وحی منزل.

۴. آیا بین معتقدان به حکومت انتصابی در باب تعیین زمامدار منصوب اتفاق نظر است یا نه؟ مطالعه آرای قائلین حکومت انتصابی (که در همین مکتوب مورد اشاره قرار خواهد گرفت) نشان می‌دهد که نحوه تعیین ولیّ امر نه اجماعی است نه اتقاقی. بحث تعیین ولیّ امر (بفرض انتصاب وی از سوی شارع) از مسائل مستحدثه است و در عمر کوتاه ده‌ساله با مطرح‌شدن طرق مختلف، اختلاف جدی در این زمینه مشاهده می‌شود. این اختلافات بر این مهم دلالت دارد که زمامداری و حکمرانی، بیش از آنکه نقلی، تبعدی و توقیفی باشد؛ عقلایی و تجربی است.

۵. تعیین ولیّ امر از بین اولیای منصوب چه ماهیتی دارد؟ آیا تعیین ولیّ امر «حق» ویژه تعیین‌کنندگان است یا اینکه تکلیفی است که شارع به‌عهده تعیین‌کنندگان خاص نهاده است؟ «تعیین» روندی است که در راستای نصب به ولایت از جانب شارع صورت می‌گیرد. نه ولایت بر مردم حق است، نه انتصاب از سوی شارع. واضح است که تعیین نیز نه حق آحاد مردم است نه حق ویژه تعیین‌کنندگان.

حکومت انتصابی، حکومت از بالا به پایین است و براساس جعل الهی شکل گرفته. چگونه می‌تواند مسئله مهمی مانند تعیین ولیّ امر برخلاف فلسفه وجودی چنین حکومتی، از پایین به بالا شود؟ نه تنها دلیلی بر «حق» بودن تعیین در دست نیست؛ بلکه بالاتر از آن، حق بودن تعیین با مبانی حکومت انتخابی در تضاد است. معتقدان حکومت انتصابی به‌ناچار می‌باید تعیین ولیّ امر از میان اولیای منصوب را حکم شرعی بدانند. وظیفه‌ای که شارع مقدس برعهده تعیین‌کنندگان نهاده است. تعیین حکمی وضعی است که ملازم با حکم تکلیفی و جوب کفایی خواهد بود.

۶. مناسب است قبل از پرداختن به انحاء تعیین و تعیین‌کنندگان، به اجمال به تعیین‌شوندگان پردازیم. تعیین‌شوندگان همان منصوبان شارعند. در واقع تعیین‌شوندگان حلقه وصل مرحله تعیین به مرحله نصبند. آنچنان که گذشت، معتقدان به حکومت انتصابی در اینکه منصوب کیست، هم‌داستان نیستند. این آرای متفاوت را

می‌توان در سه قول اصلی دسته‌بندی کرد. اول، نصب همه فقیهان واجد شرایط؛ دوم نصب افضل فقیهان، در هر منطقه جغرافیایی و سوم نصب افضل مطلق فقیهان در جهان. آنچنان‌که خواهد آمد، انحاء تعیین در قول اول با دو قول اخیر جداً متفاوت است.

۷. در بحث تعیین ولیّ امر از بین اولیای منصوب، آنچه شایسته تأمل است، پاسخ به این پرسش اساسی است که آیا تعیین ولیّ امر در حکومت انتصابی بدون توسل به روش انتخاب و رأی اکثریت، قابل تحقق است یا نه؟ به‌علاوه در صورت عدم تمسک به انتخاب، آیا تعیین ولیّ امر بدون تغلب و زور میسر است یا نه؟ به‌عبارت‌دیگر آیا پشت‌پازدن به شیوه انتخاب از پایین و رأی اکثریت، ملازم تن‌دادن به تغلب نیست؟ هرچند نام آن را نصب الهی و تعیین شرعی بگذاریم؟ پاسخ به این سؤال ستبر را در فصل بعدی پی خواهیم گرفت.

فصل هشتم

طرق تعیین ولیّ امر

تعیین ولیّ امر از میان اولیای منصوب به پنج صورت متفاوت متصور است: کشف؛ قرعه؛ ولایت عهدی؛ اسبقیت و تغلب شخصی؛ اسبقیت و تغلب گروهی. در پایان نیز دربارهٔ انتخابات دموکراتیک زمامدار سخن خواهیم گفت.

واضح است که هر یک از این طرق پنج‌گانه، لزوماً با همهٔ اقوال سه‌گانه در باب منصوب الهی و تعیین شوندگان سازگار نیستند. به علاوه این طرق از اعتبار و اتقان واحدی نیز برخوردار نیستند. بعضی از این طرق صراحتاً مورد استناد و تکیهٔ برخی قائلان حکومت انتصابی قرار گرفته‌اند و بعضی دیگر از شیوهٔ عملی برخی دیگر مطابق موازین حکومت انتصابی استنباط شده است.

ما در ضمن بررسی جداگانه هر طریق، کوشش خواهیم کرد نخست هر طریق را از زبان قائلان آن تبیین کرده و آنگاه میزان سازگاری آن با اقدامی سه‌گانه در باب نصب، درجهٔ اعتبار، امکان وقوعی، محدودیت‌ها و پیامدها و لوازم هر طریق را مورد تحلیل انتقادی قرار دهیم.

یک. کشف

معتقدان حکومت انتصابی غالباً تعیین ولیّ امر از میان اولیای منصوب را به «کشف» یا «تشخیص» تعبیر می‌کنند. به نظر ایشان:

وظیفه خبرگان، جعل مقام رهبری یا اعطای آن مقام معمول به فقیه جامع الشرایط نیست... بلکه وظیفه او فقط تشخیص تحقق شرایط مزبور در شخص فقیه و اعلام نظر کارشناسی در این باره است، یعنی کشف اجتماع شرایط مزبور در شخص خاص به نحو انحصار یا عدم انحصار... فقیه شناسان... به عنوان بیننده شهادت می دهند یا به عنوان اهل خبره رأی کارشناسی صادر می کنند تا مجموع آنچه از حس آنان به عنوان شهادت یا حدس آنها به عنوان خبر ارائه شده است، آثار و فواید فراوان فقهی و حقوقی داشته باشد.^۱

طبق نظریه انتصاب، نقش خبرگان در واقع، نقش شهادت دادن و معرفی کردن رهبر است؛ یعنی فرض این است که در هر زمانی ولی فقیه اصالح برای اداره جامعه اسلامی از طرف امام زمان (سلام الله علیه) منصوب شده است؛ متها مردم نمی دانند چه کسی است. برای اینکه او را شناسایی کنند، هم به ادله شرعی و هم به ذوق عقلایی شان ناچار باید از خبرگان سؤال کنند.^۲

کار خبرگان نخبه شناسی است (آن هم در گستره تمامی جامعه اسلامی، نه فقط محدوده عده ای خاص) به همین دلیل کشف (تشخیص) آنها دارای اهمیت است.^۳

بنابر طریق کشف، در هر زمان فقیه خاصی از جانب شارع مقدس به ولایت بر مردم منصوب شده است. این فرد چه بسا برای مردم ناشناخته باشد، فقیهان با مطالعه احوال یکایک واجدان شرایط، تشخیص می دهند که آن ولی منصوب، چه کسی است؛ یعنی شخصی را که از جانب امام عصر (عج) به ولایت بر مردم منصوب شده است را کشف می کنند و آنگاه پس از تشخیص و کشف، فرد مکشوف را به مردم

۱. آیت الله شیخ عبدالله جوادی آملی، (جایگاه فقهی حقوقی مجلس خبرگان)، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، قم: تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۴ و ۲۲.

۲. آیت الله شیخ محمدتقی مصباح یزدی، (جایگاه فقهی حقوقی مجلس خبرگان)، پیشین، ص ۴۴.

۳. آیت الله مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، ۱۳۷۸، ص ۷۴.

معرفی می‌کنند تا مردم از او اطاعت کنند.

خبرگان فقیه (تعیین‌کنندگان) کشف خطیر خود را به دو نحوه می‌توانند به اطلاع مردم برسانند: یکی به‌عنوان شاهد و بینه شهادت بدهند؛ دیگر به‌عنوان خبیر و اهل فن رأی کارشناسی صادر کنند. همچنان‌که نصب فقیهان به ولایت بر مردم از جانب شارع صورت می‌گیرد، تشخیص و کشف مصداق متعین ولیّ امر نیز از طرف شارع انجام گرفته است. خبرگان، فقیه جاعل و تعیین‌کننده مصداق ولیّ امر نیستند؛ آن‌ها تنها از آنچه اتفاق افتاده خبر می‌دهند.

فقیهان با شمس فقهتی و ملکه قدسیه اجتهاد، منصوب الهی را کشف می‌کنند. بنابراین همان‌گونه که نصب فعلی، الهی و ماورای بشری است، تعیین نیز، خدایی و ماورای انسانی است. فقهای عظام تنها به‌عنوان خبیر کارشناس یا شاهد صادق، انجام وظیفه می‌کنند و خبر می‌دهند که هُمای فرخ‌بال ولایت، بر دوش کدام فقیه نشسته است. کار خبرگان هرگز انتخاب حاکم یا تعیین زمامدار نیست، چه خبرگان شهادت بدهند چه ندهند، ولیّ امر در لوح واقع متعین است؛ خبرگان تنها پرده از لوح واقع برمی‌گیرند؛ یعنی آن‌ها تنها کاشف‌الغطا یا کاشف‌الأسرار هستند؛ نه اینکه جاعل ولایت، متعین مصداق ولیّ امر باشد.

لذا در حکومت انتصابی ولیّ امر تنها با نصب الهی در یک مرحله متعین می‌شود، نه اینکه در دو مرحله نصب و تعیین ولیّ امر متعین شود. تعیین درحقیقت مرحله علم و اطلاع از منصوب الهی است؛ لذا از آن به کشف و تشخیص تعبیر می‌شود. پس نصب الهی در تعیین مصداق ولیّ امر در همان مرحله اول به پایان می‌رسد. مرحله دوم مرحله راززدایی و پرده‌فکنی و کشف منصوب الهی است. با این تبیین، تعیین ولیّ امر کاملاً الهی و فرانسانی است. هرچند علم و اطلاع از مصداق منصوب توسط فرهیختگان فقیه صورت می‌گیرد؛ همچنان‌که تفسیر و استنباط احکام ضروری دین نیز به‌عهده ایشان است.

اشکالات طریق کشف

دربارهٔ طریق کشف ولیّ امر تأملاتی رواست:

اول. لازمهٔ طریق کشف ولیّ امر، متعین بودن ولیّ امر منصوب است. کاشفان یعنی خبرگان فقیه، آن مصداق متعین را تشخیص داده و کشف می‌کنند؛ پس می‌باید قبل از کشف ایشان، در لوح واقع، تنها فقیه افضل و اصلح به ولایت منصوب شده باشد. نصب فقیه افضل قطعاً با قول به نصب همهٔ فقیهان عادل به ولایت بر مردم (که اتفاقاً مشهورترین و رایج‌ترین قول در باب حکومت انتصابی است) منافات دارد؛ زیرا در قول یادشده تمامی فقیهان عادل (بی هیچ تفاوتی) از جانب شارع به ولایت بر مردم منصوب شده‌اند و در لوح واقع از حیث نصب، هیچ امتیازی بر یگدیگر ندارند تا بخواهیم آنرا کشف کنیم یا تشخیص دهیم. بنابراین پیش‌فرض طریق کشف، نصب افضل فقیهان به ولایت بر مردم است.

دوم. فارغ از ضعف ادله و مستندات فقهی نصب افضل فقیهان (که در بخش مبانی تصدیقی حکومت انتصابی مورد بحث قرار خواهد گرفت) افضل بر دو قسم است: افضل مطلق؛ یعنی افضل فقیهان تمام جهان و دیگری افضل منطقه‌ای؛ یعنی افضل فقیهان هر منطقهٔ جغرافیایی. اگر افضل منطقه‌ای مراد باشد، مثلاً افضل فقیهان ایران، در این صورت نصب الهی را تابع تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی (که کاری انسانی و گاه حتی استعماری و استکباری است) نموده‌ایم. به نحوی که با تغییر قلمرو هر منطقه، منصوب تغییر می‌کند. مثلاً چون تقسیم‌بندی کشورهای آسیای میانه، اخیراً تغییر کرده؛ پس نصب الهی در این منطقه نیز دستخوش دگرگونی قرار خواهد گرفت.

مخدوش بودن چنین مبنايي که فعل الهی را تابع ارادهٔ بشری می‌کند، بی‌نیاز از بیان است. اگر افضل مطلق فقیهان تمام جهان اراده شده باشد؛ اولاً تفحص در احوال همهٔ فقیهان از تمامی ملیت‌ها لازم است. ثانیاً هیچ دلیلی نداریم که لزوماً این فقیه افضل

همواره از ملیتی خاص مثلاً ایرانی باشد! تحققِ تدبیری که توانایی ادارهٔ تمام عالم را دارا باشد در میان کسانی که میزان تدبیرشان را در ادارهٔ یک کشور دیده‌ایم، جای تأمل دارد. در جای خود (مبانی تصدیقی حکومت انتصابی) خواهیم گفت که آرمان‌شهر ولیّ امر مسلمین جهان بلکه ولیّ امر جهانیان افسانه‌ای بیش نیست و فاقد هرگونه مستند شرعی در عصر غیبت است.

سوم. بر فرض نصب افضل فقیهان به ولایت بر مردم در لوح واقع، هیچ دلیلی بر انحصار این افضل در فرد واحد نیست. امکان اینکه چندین نفر در شرایط کاملاً مساوی از جانب شارع به ولایت بر مردم منصوب شده باشند، متفی نیست؛ به‌ویژه که در عصر غیبت، نصب عام مطرح است نه نصب خاص. لذا اولاً با کشف نخستین مصداق نمی‌توان آن را مصداق منحصر به فرد دانست؛ مگر اینکه با اتمام تفحص، انحصار نصب در وی احراز شود.

ثانیاً با فرض تعدد مصداق افضل فقیهان منصوب، باز این مشکل باقی است که کدام‌یک از این منصوبان بالفعل ولیّ امر است؟ خبرگان فقیه در فرآیند کشف خود به چند منصوب بالفعل رسیده‌اند که از هر حیث با یکدیگر مساوی‌اند؟ پس طریق کشف در این فرض، حلال مشکل نیست و چاره‌ای جز رجوع به طرق بعدی یعنی قرعه، اسبقیت و تغلب یا انتخاب دموکراتیک نخواهد بود. دربارهٔ چند و چون این طرق در جای خود بحث خواهیم کرد. در اینجا تنها ناتمام‌بودن طریق کشف، احراز می‌شود.

چهارم. بر فرض تحقق نصب فقیه متعین به ولایت بر مردم، خبرگان فقیه چه چیزی را کشف می‌کنند و تشخیص می‌دهند؟ به بیان دقیق‌تر، ایشان به‌عنوان بیّنه به چه چیزی شهادت می‌دهند و به‌عنوان خبره و خبیر و کارشناس، چه چیزی را گزارش می‌دهند؟ شهادت تنها شامل امور محسوس می‌تواند باشد. بی‌شک هیچ‌کس

نمی‌تواند ادعا کند که نصب فرد خاصی را دیده یا شنیده است. لذا قطعاً متعلق شهادت نمی‌تواند نصب فقیه متعینی به ولایت باشد.

آنچه فقیهان می‌توانند به آن شهادت دهند، شهادت به فقاہت و اجتهاد؛ شهادت به عدم روایت فعل ظالمانه از وی و شهادت به سرزدن امور مدبرانه جزئی از وی است. یعنی در یک کلمه، شهادت به تحقق شرایط سه‌گانه در فرد خاص. گزارش کارشناسیِ خبیر نیز جز بر تحقق شرایط نمی‌تواند باشد. اینکه هر واجد شرایطی از سوی شارع به ولایت بر مردم منصوب شده باشد درگرو تمامیت ادله حکومت انتصابی است که در جای خود مورد تحلیل انتقادی قرار خواهد گرفت. اما اجمالاً مشخص شد که کشف و تشخیص و شهادت و گزارش کارشناسی تنها تحقق شرایط را اثبات می‌کند و مستقیماً به نصب و تعیین الهی فرد خاص تعلق نمی‌گیرد.

پنجم. فقیهان در ضوابط کبروی افضل و اصلح هم‌داستان نیستند. اصولاً مفاهیمی از قبیل افضلیت و اصلحیت، مفاهیمی مشخص، روشن و منضبط نیستند؛ بلکه تلقی‌های مختلف از مرزهای مبهم و مجمل، از آنها مفاهیمی نسبی و اضافی به دست داده است. اگر افضل را برآیند سه مفهوم فقاہت، عدالت و تدبیر بدانیم؛ پرسیدنی است که میزان دخالت هر یک از این مفاهیم سه‌گانه در افضلیت و اصلحیت چقدر است؟

با اینکه از افضلیت و علمیت بسیار بحث شده، اما اختلاف نظر در ضوابط علمیت که غالباً از شرایط مرجع تقلید محسوب می‌شود، بسیار جدی است. آیا توانایی‌های اصولی بهتر است یا قدرت فهم عرفی از روایات یا قوت‌های رجالی؟ در بین فقیهان معاصر، تفاوت ضوابط دو مکتب نجف و قم یادکردنی است. راستی هر یک از محورهای سه‌گانه به چه میزان در تحقق علمیت نقش دارند؟ آیا عدالت مقول به تشکیک است؟ در این صورت ضوابط مشخص عدل واقعی چیست؟ از همه مهم‌تر، ضوابط و ملاک‌های اقوی بودن در تدبیر کدام است؟ نبودن ضوابط مشخص و

ملاک‌های علمی برای سنجش شرایط سه‌گانه منجر به برخوردهای سلیقه‌ای، غیرمنضبط و غیرقابل‌تعمیم شده است و حاصل آن چیزی جز عدم اتفاق نظر در تشخیص کبروی افضل و اصلح فقیهان نخواهد بود.

با وجود چنین اختلاف نظر کبروی، پرسیدنی است براساس کدام ضابطه به تشخیص وجود شرایط و کشف ولی منصوب اقدام خواهد شد؟ با وجود چند ضابطه مختلف در تشخیص وجود شرایط (پس از ارائه ادله هر ضابطه از سوی قائلین آن) در مقام عمل چاره‌ای جز اختیار ضابطه واحد نخواهد بود. آن ضابطه واحد برای کشف ولی امر چگونه تعیین خواهد شد؟

سه راه بیشتر نیست؛ قرعه، تغلب و رجوع به رأی اکثریت. در چند و چون هر یک از این سه راه، در ادامه بحث خواهیم کرد. آنچه تا اینجا حاصل می‌شود، ناتوانی عملی طریق کشف از تشخیص ولی منصوب و احتیاج به طرقتی است که تمسک به هر یک مشکلات خاص خود را دارد.

ششم. اتفاق نظر در کبری و صغرای تشخیص افضل فقیهان امری نادرالوقوع است. اختلاف نظر در مصداق افضل، امری بسیار طبیعی و مورد ابتلاست. یعنی برفرض عدم اختلاف در ضوابط کبروی، بسیار عادی است که صاحب نظران و فقیهان در تعیین افضل و تطبیق شرایط بر مصداق اصلح، هم‌داستان نباشند و هر گروهی از ایشان فردی را افضل بدانند.

تعدد مراجع تقلید که بسط ید به مراتب کمتری از ولی فقیه دارند، نمونه بارز این مسئله است. وقتی در تشخیص اعلم مجتهدان که نسبت به تشخیص افضل فقیهان پیچیدگی به مراتب کمتری دارد، اختلاف نظر در تشخیص مصداق اصلح و افضل، طبیعی و حتمی الوقوع است؛ اگر فقیه‌شناسان و کاشفان شرایط، چند نفر را افضل یافتند و هر کدام نیز بر مکشوف خود شهادت داد و در کمال عدالت، نتیجه مطالعه کارشناسی خود درباره فرد مورد نظر را اعلام کرد؛ کدام یک ولی امر منصوب الهی

است؟ تعارض بین‌ها، آن‌ها را از اعتبار ساقط می‌کند و تنافی گزارش‌های کارشناسان، آن‌ها را از حجیت می‌اندازد.

برای تعیین ولیّ امر منصوب خداوند یا باید قرعه‌کشی کرد، یا به تغلب تسلیم شد یا تابع رأی اکثریت شویم. درباره هر یک از این سه راه حل در ادامه بحث خواهیم کرد. اما نیاز به تمسک آن‌ها یعنی ناتمامی طریقه کشف از تعیین عملی ولیّ امر منصوب الهی.

هفتم. کاشفان ولیّ امر منصوب الهی و شاهدان و خبرگان تحقق شرایط، چگونه تعیین می‌شوند؟ می‌توان پاسخ داد که اهل خبره، خودبه‌خود مشخصند؛ آنچنان‌که در هر زمینه‌ای چنین است. اما مدعیان فقاہت و طالبان تصدی ولایت، فراوانند. در حدی که در زمان ملا احمد نراقی که انگیزه‌های طلب ولایت و فقاہت بسیار کمتر از زمان ما بوده است؛ وی بحث ولایت فقیه را برای منضبط کردن مسئله در قبال مدعیان فراوان فاقد صلاحیت آن، به رشته تحریر درآورده است.^۱ طبیعی است که نمی‌توان هر مدعی خبرویت و فقاہت را پذیرفت. پس ضابطه و تطبیقی لازم است.

بفرض احراز شرایط، آیا نظر قاطبه فقیهان شیعه ملاک است یا نظر جمعی از ایشان؟ واضح است که جمع کردن قاطبه فقیهان شیعه، امری ساده نیست؛ اگر نگوئیم ممتنع و قوعی است. جمعی از فقیهان، مسئله تشخیص مصداق ولیّ امر منصوب الهی را به‌عهده خواهند گرفت. سؤال جدی این است این جمع، چگونه تعیین می‌شود؟ واضح است که با تغییر این جمع، مصداق مکشوف آنان تغییر خواهد کرد. اگر تعیین خبرگان را به انتخاب مردم موکول کنیم، آنچنان‌که خواهد آمد، خروج از مبنای انتصاب و تن دادن به امری بی‌دلیل و مردود در نزد معتقدان حکومت انتصابی است و بار دیگر به ناتمامی طریق کشف می‌رسیم.

۱. ملا احمد نراقی، *عوائد الأیام*، عاندة ۵۴، ص ۵۳۰.

نتیجه: طریق کشف و تشخیص ولیّ امر منصوب آنچنان که گذشت، به اشکالات متعدد مبتلاست و بدون ضمیمه کردن آن به طرق بعدی واقعی به مقصود نیست.

دو. قرعه

قرعه، راه‌حلی عرفی است که مورد امضای شارع قرار گرفته و به‌عنوان قاعده‌ای فقهی برای تعیین امور مجهول، مشتبه و مشکل به‌کار می‌رود. مراد از مجهول، مجهول مطلق است؛ یعنی آنجا که نه دلیل قطعی، نه دلیل ظنی و نه حتی اصول عملیه (بدون محذور) راهی به معرفت آن‌ها نمی‌گشاید.

قاعده قرعه در احکام شرعیه جاری نمی‌شود و مختص به شبهات موضوعیه است. چه واقع ثابت مجهولی در کار باشد چه نباشد، اجرای قاعده قرعه اختصاص به موارد مخصوص ندارد و در تمامی موارد مجهول، مشتبه و مشکل قابل جریان است.^۱

رئیس شورای بازرنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی (و رئیس ادوار سه‌گانه مجلس خبرگان رهبری) قرعه را یکی از طرق معقول تعیین ولیّ امر دانسته است.^۲ براین اساس چون ولیّ امر در بین اولیای منصوب، مجهول و مشتبه است و قرعه در تمامی شبهات موضوعیه‌ای که مجهول و مشتبه و مشکل در کار باشد، جاری است؛ لذا برای تعیین ولیّ امر منصوب الهی از بین واجدین شرایط، قرعه‌کشی می‌شود.

۱. رجوع کنید به: آیت الله سیدحسین موسوی بجنوردی، *القواعد الفقهیه*، قاعده القرعة، نجف: ۱۳۸۹ ق، ج ۱، ص ۴۶ تا ۶۰.

۲. آیت الله شیخ علی مشکینی، صورت مشروح مذاکرات شورای بازرنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلسه هشتم، ۱۳۶۸/۲/۲۱، ج ۱، ص ۲۹۲ و ۲۹۳. به نظر ایشان، وجوه معقول تعیین رهبری فردی عبارتند از انتخاب اهل حل و عقد، انتخاب از سوی رهبر سابق و قرعه. «راه هفتم هم انتخاب از راه قرعه است، می‌شود همین خبرگان به‌نام یکی از اینها قرعه درآورند و او را به رهبری انتخاب کنند... از میان اینها سه طریق معقول داریم و این مسئله هم محل ابتلاست.»

قرعه به نام هر یک از آنها که اصابت کرد، او ولیّ امر مسلمین جهان خواهد بود. اجرای قاعده قرعه را خبرگان فقیه یا ولیّ امر پیشین می‌توانند به عهده گیرند. به بیان دقیق‌تر در موارد ذیل می‌توان به قاعده قرعه تمسک کرد:

۱. بنابر قول نصب، یکی از فقیهان عادل به قید قرعه، ولایت بر مردم را به عهده می‌گیرد.

۲. بنابر قول نصب، افضل فقیهان به ولایت بر مردم و بر فرض تعدد مصداق افضل، با قرعه یکی از آنها ولیّ امر خواهد بود.

۳. در صورت اختلاف خبرگان در ضوابط افضلیت و اصلحیت، یکی از ضوابط به قید قرعه ملاک کشف ولیّ امر قرار خواهد گرفت.

۴. در صورت اختلاف خبرگان در مصداق افضل فقیهان، یکی از واجدان شرایط، به قید قرعه ولیّ امر منصوب الهی خواهد بود.

۵. از میان واجدان شرایط خبرویت، به قید قرعه تعدادی از آنها وظیفه خطیر تشخیص و کشف ولیّ امر منصوب الهی را به عهده خواهند گرفت.

نقد طریق قرعه

در تعیین ولیّ امر منصوب الهی از طریق قرعه، تأملاتی به شرح زیر رواست:

اول. از پنج صورت فوق، صورت سوم یعنی تعیین ضوابط افضلیت و اصلحیت شبیه حکمیه است و در شبهات حکمیه، بالاجماع قاعده قرعه جاری نمی‌شود.

دوم. در چهار صورت دیگر، در صورتی می‌توان به قرعه تمسک کرد که هیچ دلیل قطعی و یقینی برای رفع مشکل در کار نباشد. تحصیل این شرط، متوقف بر عدم تمامیت شیوه انتخاب دموکراتیک است، یعنی اقبال مردمی را حتی در حدّ یک وجه رجحان نیز به حساب نیاوریم.

ضمناً با اجرای قاعده قرعه، لزوماً به واقع دست نمی‌یابیم؛ زیرا قرعه عقلاً و شرعاً

اماره‌ای بر واقع محسوب نمی‌شود؛ بلکه مطابقتش با واقع، اتفاقی است. بنابراین نمی‌توان آن را طریق یا کاشف از واقع دانست یا متعلق قرعه را تعیین به اراده الهی اعلام کرد؛ بلکه تمسک به آن صرفاً برای رفع مشکل و حل تنازع است.^۱

سوم. با توجه به اشکالات عدیده طریق کشف و مشکلات لاینحل شیوه تغلب و ناسازگاری شیوه انتخابات دموکراتیک با مبانی حکومت انتصابی، ظاهراً چاره‌ای جز تمسک به قاعده قرعه نمی‌ماند. اما واگذاری امر خطیری همچون تعیین ولیّ امر منصوب الهی به قرعه‌کشی جای تأمل جدی دارد.

سه. ولایتعهدی

ولایتعهدی یعنی زمامدار، جانشین خود را عیناً یا با اعلام صفاتی که در شخص خاصی متعین است تعیین کند تا بعد از وفاتش زمامداری را به‌عهده بگیرد؛ چه جانشین، از بستگان او باشد یا نباشد.^۲ بنابراین ولایتعهدی اعم از وراثتی و غیر است. در ولایتعهدی وراثتی، زمامداری در اعقاب ذکور سلطان ادامه می‌یابد؛ اما در ولایتعهدی غیروراثتی زمامدار از بین واجدین شرایط زمامداری (اعم از اقربا و دیگران) یک نفر را تعیین می‌کند.

قبل از اسلام، غیر از شیوه تغلب و زور، زمامداران غالباً به‌شیوه ولایتعهدی تعیین می‌شده‌اند. پس از اسلام نیز ابوبکر بن‌ابی‌قحافه، خلیفه دوم یعنی عمر بن خطاب را به همین شیوه ولایتعهدی تعیین کرد.^۳ خلیفه دوم نیز با تعیین شش نفر، کار تعیین خلیفه

۱. آیت‌الله خمینی، *الرسائل*، ج ۱، ص ۳۵۲، «والظاهر ان القرعة ليست امانة على الواقع لا لدى العقلاء و ذلك واضح، و لا لدى الشرع... لامعنى لطريقته و كاشفيته، و التصادف الدائمى او الاكثرى بارادة الله تعالى و الاسباب الغيبية و ان كان ممكنا لكنه بعيد غاية، بل لا يمكن الالتزام به.»

۲. وهبه زحیلی، *الفقه الاسلامی و ادلته*، ج ۶، ص ۶۸۰.

۳. ابوبکر در مرض موت در جمادی الثانیه سال ۱۳ هجری عمر بن خطاب را طی عهدنامه ذیل به خلافت بعد از خود تعیین کرد: «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، هذا ما عهد ابوبکر خلیفه رسول الله الی ←

سوم را به‌همین شیوه به آن‌ها واگذار کرد.^۱ پس از خلفای راشدین، شیوه ولایتعهدی وراثتی رایج‌ترین شیوه تعیین زمامدار در جوامع اسلامی بوده است. فقیهان اهل سنت، ولایتعهدی یا وصیت را یکی از شیوه‌های جایز تعیین زمامدار دانسته‌اند. به نظر ایشان بر این شیوه اولاً اجماع منعقد شده؛ ثانیاً دو خلیفه براساس آن تعیین شده‌اند؛ یعنی مسلمانان به آن عمل کرده و از آن نهی نکرده‌اند.^۲

در فقه شیعه تعیین زمامدار به‌شیوه ولایتعهدی به رسمیت شناخته نشده بود؛ اما در آغاز دهه دوم استقرار ولایت فقیه در ایران، این شیوه مورد عنایت واقع شد. رئیس شورای بازنگری قانون اساسی (و رئیس ادوار سه‌گانه مجلس خبرگان رهبری) تعیین رهبر توسط رهبر پیشین را یکی از طرق معقول تعیین رهبری دانست.^۳ یکی دیگر از فقیهان عضو همین شورا نیز در جریان تعیین دومین ولی فقیه در ایران تصریح کرد:

→ المؤمنین والمسلمین. سلام علیکم، فانی احمد الیکم الله، اما بعد، فانی قد استعملت علیکم عمرین خطاب، فاسمعوا و اطیعوا، و انا ما الوتکم نصحاً، والسلام.» تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۱. عمرین خطاب در آخر سال ۲۳، شش نفر از اصحاب رسول‌الله(ص) را به‌عنوان شورای تعیین خلیفه منصوب کرد. علی بن ابی طالب(ع)، عثمان بن عفان، عبدالرحمن بن عوف، زبیر بن عوام، طلحة بن عبدالله، سعد بن ابی وقاص. سپس ابوطلحه زید بن سهل انصاری را بر آن‌ها گماشت و به او مأموریت داد اگر چهار نفر راضی شدند و دو نفر مخالفت کردند، گردن آن دو نفر را بزن و اگر سه نفر راضی شدند و سه نفر دیگر مخالفت کردند، گردن آن سه نفری که عبدالرحمن عوف در میانشان نیست بزن و اگر سه روز گذشت و فردی را تعیین نکردند، گردن همه‌شان را بزند. تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۰.

۲. ماوردی، *الأحكام السلطانية*، ص ۱۰.

۳. آیت‌الله شیخ علی مشکینی، *صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی*، جلسه هشتم، ج ۱، ص ۲۹۲ و ۲۹۳: «عده‌ای از علمای تسنن گفته‌اند که رهبری سابق انتخاب می‌کند، او باید انتخاب کند، بعد دیگر خبرگان و کسی دیگر هم حق ندارد. این هم یک راه است، راه ششم... از میان اینها سه طریق (طرق ۵ و ۶ و ۷) معقول داریم و این مسئله هم محل ابتلاست.»

ولی فقیه حق تعیین رهبر برای بعد از خود را دارا می‌باشد.^۱

واضح است که شیوه ولایتعهدی تنها پس از حاکمیت اولین حاکم شرعی میسر است و نخستین ولی فقیه نمی‌تواند با این شیوه تعیین شود. از آنجا که حاکم پیشین، خود ولی امر منصوب الهی بوده، به‌علاوه تجربه سال‌ها اداره جامعه را داشته، بهتر از هر کسی می‌تواند تشخیص دهد که چه کسی بهتر از دیگران توان ادامه راه او و تدبیر امور مردم را دارد. لذا معقول است که وی از میان اولیای منصوب الهی، فرد اصلح و فقیه افضل را تعیین کند.

از زاویه دیگر با توجه به ولایت مطلقه فقیه منصوب او همچنان که می‌تواند برای زمان حیات خود تعیین تکلیف کند، مجاز است برای بعد از ممات خود نیز براساس مصلحت نظام تصمیم بگیرد. به‌بیان دیگر اطلاق ولایت در گستره زمان به وی امکان نصب جانشین خود را خواهد داد. اگر ولایت انتصابی مطلقه فقیه تمامی اختیارات حکومتی رسول‌الله (ص) را دارا باشد، با عنایت به اینکه پیامبر (ص) اولاً حق تعیین جانشین را داشته و ثانیاً از دیدگاه شیعه جانشین خود را نیز نصب کرد، طبیعی است که ولایت مطلقه فقیه نیز به تأسی از رسول اکرم (ص) مجاز باشد ولی امر بعد از خود را تعیین نماید. بنابراین ولایتعهدی از لوازم لاینفک ولایت مطلقه است و رعایت آن به ثبات و قوام حکومت انتصابی می‌افزاید.

واضح است که مخالفت با فرامین ولی فقیه شرعاً حرام است. لذا بر همه آحاد مردم حتی فقهای عظام واجب است که این امر ولی‌امر را نیز مانند دیگر اوامر حکومتی وی به‌جان بخرند. ضمناً اگر ولی‌امر منصوب الهی، فرزند یا یکی از اقربای

۱. مرحوم آیت‌الله شیخ احمد آذری قمی، پرسش‌ها و پاسخ‌های مذهبی سیاسی اجتماعی و فرهنگی، قم: ۱۳۷۲، دارالعلم، ص ۲۰۰ و ۲۰۱: «امام راحل (قده) به‌عنوان ولی فقیه حق نصب فقیهان را برای بعد از خود به‌عنوان رهبر داشته است؛ همان‌طور که امام صادق (ع) فقهای زمان خود و بعد از خود را به‌عنوان حاکم، تعیین فرموده‌اند.» البته ایشان در چهار سال آخر عمر خود از این نظر برگشت. رجوع کنید به: فراز و فرود آذری قمی، ۱۳۹۲، به همین قلم.

واجد شرایط خود را فقیه افضل تشخیص داد، قرابت و ابوت او باعث نمی‌شود جامعه را از نعمت مدیریت اصلح محروم نماید؛ بلکه بر وی واجب است اصلح را هر که هست تعیین نماید و از سرزنش سرزنشگران نترسد.

واضح است که آنچه مشروع است، در هر حال ولایتعهدی غیروراثتی است. با توجه به اشکالات عدیده‌ای که در طریق کشف ولی‌امر منصوب الهی توسط خبرگان گذشت و با عنایت به عدم وزانت تعیین حاکم الهی از طریق قرعه‌کشی؛ تعیین ولی‌امر به‌شیوه ولایتعهدی با هزینه و زمان کمتر و ثبات و ضریب اطمینان بالاتری همراه است و حکومت‌های انتصابی عملاً به‌سمت این شیوه مطمئن سوق داده می‌شوند؛ به‌ویژه که ولیعهد با مساعدت و پشتگرمی ولی‌امر قبلی به تدریج بر مجاری قدرت مسلط می‌شود و به‌مجرد فوت زمامدار قبلی، او عملاً با تصرف مجاری قدرت اعمال ولایت می‌نماید و دیگر فقیهان شرعاً مجاز نیستند ولایت او را مخدوش نمایند.

نقد طریق ولایتعهدی

در تعیین ولی‌امر منصوب به‌شیوه ولایتعهدی تأملات زیر رواست:

اول. اختیارات مطلقه زمامدار غیرمعصوم فاقد دلیل است. ما در بحث حکومت مطلقه، مخدوش‌بودن مستندات فقهی ولایت مطلقه را اثبات خواهیم کرد. بر فرض پذیرش ولایت مطلقه، اطلاق زمانی حتی نسبت به پس از حیات ولی‌فقیه جای تأمل جدی دارد. ولی‌امرها در عرض هم هستند نه در طول یکدیگر. ولی‌امر پیشین چگونه می‌تواند ولی‌امر بعدی را که هم‌عرض او و دقیقاً دارای اختیارات اوست، تعیین کند. بنابراین اولاً ولایتعهدی، فاقد دلیل است؛ ثانیاً دلیل بر خلاف آن است.

دوم. نظر ولی‌امر قبلی تنها ارزش یک کارشناسی و شهادت را دارد نه بیشتر و هرگز تعیین‌کننده نیست. در صورتی که نظر اهل حل و عقد با نظر وی سازگار نباشد، هیچ دلیلی بر رجحان نظر وی بر رأی دیگر کارشناسان نداریم. بلکه در تعارض

بینه‌ها و اختلاف نظر کارشناسان، عقلاً چاره‌ای جز پذیرش ضوابط انتخاب دموکراتیک نیست، هرچند این یعنی خروج از موازین حکومت انتصابی.

سوم. کشف ولیّ امر از سوی خبرگان، اصابت قرعه به یکی از فقیهان یا تعیین فقیهی به شیوه ولایتعهدی، فقیه متعین را ولیّ امر نمی‌کند؛ مادامی که عملاً در حوزه عمومی تصرف نکرده است؛ یعنی با اعمال ولایت از سوی فرد واجد شرایط، او ولیّ امر محسوب می‌شود. چه به یکی از طرق یادشده تعیین شده باشد یا نه.

به عبارت دیگر، بدون تغلب و سیطره بر مجاری قدرت، ولیّ امر واقعی در کار نخواهد بود. کافی است، علی‌رغم تعیین فقیهی از یکی از طرق یادشده، فقیه دیگری که خود را واجد شرایط می‌داند، بر مجاری قدرت مسلط شود. چگونه ممکن است او را ولیّ امر ندانست. بنابراین اگر ولایتعهدی با تغلب همراه شود، مشکلی ندارد و الا صرف ولایتعهدی کفایت نمی‌کند و این به معنای آن است که بدون تغلب نمی‌توان قوام حکومت انتصابی را تأمین کرد. این مهم را در دنباله پی خواهیم گرفت.

چهار. اسبقیت و تغلب شخصی

یکی از طرق احراز تحقق شرایط ولایت بر مردم، قطع، یقین و علم شخصی است. اگر فقیهی یقین پیدا کرد که به ملکه قدسیه اجتهاد واصل شده، تقلید بر او حرام است و اگر بینی و بین‌الله دریافت که گناه کبیره‌ای از او سرزده و بر گناهان صغیره نیز اصرار نداشته، می‌تواند خود را عادل بداند و اگر با حجت شرعی به این نتیجه رسید که صفات جمیله مدیریت و مدبّریت را واجد است، یقیناً به این نتیجه خواهد رسید که او از جانب شارع مقدس به ولایت بر مردم منصوب شده است و حداقل یکی از اولیای منصوب الهی است.

اگر معتقد باشد که تنها افضل فقیهان از جانب شارع به شرف انتصاب نایل می‌شود و منصفانه به این نتیجه رسید که اتفاقاً به تفضل الهی و با دعای ولیّ

عصر(عج) خود او افضل فقیهان است، اقدام برای به دست گرفتن زمام امور و تمشیت کار مردم بر او واجب عینی و تعیینی خواهد بود. حال اگر چنین فقیهی که خود را واجد شرایط شرعی می‌داند، قبل از دیگر فقیهان اقدام به تشکیل حکومت و تصدی امور امت و سیطره بر مجاری قدرت کرد و بسط ید نیز یافت، او ولیّ امر شرعی محسوب می‌شود؛ چرا که اولاً خود را واجد شرایط شرعی می‌داند؛ پس از جانب شارع به ولایت بر مردم منصوب شده است؛ ثانیاً در حوزه عمومی اسبق بر دیگران اِعمال ولایت کرده و بر مجاری امور غلبه دارد.

دیگر فقیهان و تمامی مردم می‌باید او را در انجام این مهم یاری کنند؛ چرا که او در مهم‌ترین خیرات که همانا اقامه دولت حق است سبقت جسته و باری از دوش آن‌ها برداشته و وظیفه طاق‌ت فرسای ولایت بر مردم را داوطلبانه به عهده گرفته است. دیگر فقیهان در حوزه امور عمومی و مدیریت جامعه، شرعاً نمی‌توانند با وی مزاحمت کنند؛ چرا که مطابق ادله حرمت نقض حکم حاکم، تنها صورت جواز شرعی عدم اطاعت، قطع به خطای حاکم در مستند حکم می‌باشد.

بر اساس مبانی حکومت انتصابی، اگر فقیهی اقدام به اعمال ولایت در حوزه عمومی کرد و دیگر فقیهان به انتفای شرایط ولایت در وی یقین نداشتند، حق ندارند شقّ عصای مسلمین کنند و مجاز به مزاحمت با وی نیستند. در این طریق فقیه خود را تعیین می‌کند و با سبقت بر دیگران و تغلب، به اقامه احکام دین می‌پردازد. واضح است که صرف اسبقیت و تقدم در اعمال ولایت بدون استقرار قدرت و تغلب کافی نیست. آنچه مسلم است، تغلب و سیطره بر مجاری قدرت است.

آنچه به این طریق مشروعیت می‌بخشد، این است که مجوز تصرف در حوزه امور عمومی داشتن، حجت شرعی است و حجت شرعی نیز با قطع شخصی قابل احراز است. به علاوه در حکومت انتصابی، مهم این است که فرد واجد شرایط، ولایت مردم را به عهده گیرد؛ اینکه با چه روشی و از چه طریقی به این مهم نایل شده

اهمیتی ندارد. اگر تغلب و قدرت و زور در راستای اعمال وظیفه دینی به کار گرفته شود، بی‌شک در چارچوب حکومت انتصابی پذیرفته و مقبول است. به هر حال به نظر می‌رسد با ضوابط حکومت انتصابی، استیلای و تغلب فردی که خود را واجد شرایط می‌داند، بدون مشکل است.

نقد طریق اسبقیت و تغلب شخصی

در تعیین ولیّ امر از طریق اسبقیت و تغلب شخصی ملاحظاتی رواست:

اول. این روش اگرچه در آغاز تأسیس حکومت چه‌بسا روش منحصر به فرد باشد، اما چه در زمان تأسیس حکومت و چه در زمان رحلت یا کناره‌گیری ولیّ امر قبلی به تنهایی کارساز نیست. اگر دو فقیه عادل (که هر دو طبق مبانی حکومت انتصابی ولایت فعلیه دارند و خود را در تصدی ولایت بر مردم صاحب صلاحیت می‌دانند) هم‌زمان برای اقامه حکومت اسلامی یا اعمال ولایت اقدام کنند و هر یک بر طبق مبانی شرعی، دیگری را فاقد صلاحیت تصدی ولایت امر می‌داند، کدام یک ولیّ امر منصوب خداوند است و مردم از کدام یک باید تبعیت نمایند؟

اگر مطلب را به اقبال مردم موکول کنیم، باز پای انتخاب به میان آمده و با خروج از مبانی انتصاب به امر فاقد دلیل تمسک کرده‌ایم. اگر مطلب را به اقبال اکثریت فقها موکول نماییم، باز مشکل قبلی تکرار می‌شود، اعتبار انتخاب و رأی اکثریت (چه در تمام جامعه و چه در صنفی خاص مانند فقها) در حکومت انتصابی اثبات نشده تا بتوان با اتکا به آن مشکلات را حل کرد. اگر تعیین ولیّ امر را به تغلب نهایی موکول کنیم، فردی که با غلبه و قهر، تصدی ولایت کرده چگونه ولیّ امر منصوب الهی خوانده می‌شود؟ او رهین قدرت بازوی خود است و نه چیز دیگر.

دوم. روش تغلب غالباً به زیرپا گذاشتن ضابطهٔ افضلیت و اصلحیت منجر می‌شود. چرا که هر کس در تصدی ولایت بر مردم بر دیگران سبقت گرفته، بر امور سیطره و

غلبه یافته، لزوماً افضل فقیهان و اصلح حاکمان نیست. او به تشخیص فردی، خود را افضل دانسته و منصفانه برای انجام وظیفه اقدام کرده است.

سوم. پذیرش این روش در بین فقیهان تبعاتی دارد. از جمله تمهید مقدمات برای تصدی ولایت و سبقت گرفتن در آن و تسلط بر مجاری قدرت و فشل کردن افرادی که به نظر وی، شرعاً فاقد صلاحیتند. همه این امور با فرض ملکه عدالت نیز متصور است. عنایت به این امور، صحنه شرعی گذاشتن بر تغلب به عنوان یک روش مجاز دینی در تعیین ولیّ امر را با مشکل مواجه می کند.

پنج. انتخابات دموکراتیک

مردم از بین فقهای واجد شرایط، تعدادی را به عنوان نمایندگان خود انتخاب می کنند. این فقهای واجد شرایط به وکالت از جانب مردم، زمامدار را انتخاب می کنند. فرد انتخاب شده با یک واسطه، وکیل مردم محسوب می شود. زمامدار منتخب از یک سو واجد شرایط شرعی است؛ پس منصوب خداوند است و از سوی دیگر منتخب مردم محسوب می شود.

عدم امکان طریق انتخاب در حکومت انتصابی

این شیوه به دلایل ذیل با مبانی حکومت انتصابی و ولایت فقیه ناسازگار است:

اولاً. زمانی می توان به انتخاب مردمی عمل کرد که پیش از آن حق انتخاب آحاد مردم مورد پذیرش قرار گرفته باشد؛ لازمه آن تساوی مردم در حقوق شهروندی فارغ از دین و عقیده و جنسیت و ملیت می باشد. به این معنی که حوزه عمومی، ملک مردم محسوب شود و هرگونه تصرفی در آن در چارچوب ضوابط دینی بدون اجازه صاحبان آن ممنوع باشد. حکومت مبتنی بر چنین مبنایی «انتخابی» خواهد بود نه «انتصابی». حکومت انتصابی یا حکومت ولایستی هرگز چنین حقی را برای مردم

به رسمیت نشناخته است. مردم به عنوان مولی علیهم هرگز حق انتخاب ولی امر خود را ندارند. آنان وظیفه‌ای جز اطاعت از اولیای خود نخواهند داشت.

ثانیاً. وکیل تنها در اموری حق دخالت دارد که موکل او، مجاز به انجام آن‌ها بوده است. وقتی مردم حق تعیین سرنوشت خود را شرعاً فاقد باشند؛ چگونه فقیهان را به وکالت خود برای تعیین زمامدار انتخاب می‌کنند. بنابراین اگر فقها اقدامی می‌کنند، نه به وکالت از سوی مردم، که به واسطه وظیفه‌ای است که خداوند به عهده آن‌ها گذارده است.

ثالثاً. اینکه فقها در بین خود با ضوابط دموکراتیک از قبیل رأی اکثریت فردی را انتخاب کنند، باز خروج از مبانی حکومت انتصابی است. اگر رأی اکثریت اعتبار دارد، این اعتبار شرعاً چگونه و کجا در حکومت انتصابی اثبات شده است؟ پذیرش ابتکار رأی اکثریت مبتنی بر مبانی خاص خود است که تبعیض‌بردار نیست و در حوزه عمومی بدون هیچ استثنایی یا جاری می‌شود یا در هیچ‌کجا نباید به آن تمسک کرد.

رابعاً. با تغییر فقیهانی که زمامدار را انتخاب می‌کنند، احتمال تغییر زمامدار بسیار جدی است. واضح است که تغییر نخست، با اراده و انتخاب مردم صورت گرفته، آیا می‌توان پذیرفت که اراده خداوند و نصب وی تابع انتخاب مردم است؟ تعالی الله عن ذلک! پس چه دلیلی دارد که شعری بگوییم که در قافیه‌اش عاجز بمانیم. زمامداری که بلاواسطه یا باواسطه با انتخاب مردم تعیین می‌شود، منصوب خداوند نیست، واجد شرایط دینی بودن غیر از منصوب الهی بودن است.

خامساً. اقبال مردمی، حداکثر می‌تواند در شرایط کاملاً مساوی از مرجحات ولی امر منصوب به حساب آید؛ اما این کجا و انتخاب مردمی کجا؟

نتیجه: حکومت انتصابی در هیچ مرحله‌ای نمی‌تواند به انتخاب دموکراتیک متوسل شود و به هر میزان که به ناچار از این شیوه استفاده کند، از مبانی خود فاصله

گرفته است. آنچه مهم‌تر از تمسک به رأی اکثریت است، پذیرش مبانی دموکراسی است. این مبانی در تضاد کامل با حکومت انتصابی است.

شش. تغلب گروهی همراه با انتخاب اضطراری

معتقدان حکومت انتصابی جهت برون‌رفت از مخمصه تعیین زمامدار به راه‌حل مختلفی مرکب از طرق پیشین دست یازیده‌اند. گوهر این طریق، تغلب است که در لایه‌ای رقیق از انتخاب مردمی پیچیده شده است. در مرحله اول، مردم مخیر می‌شوند از بین فقهایی که در مسئله تعیین و تشخیص ولی امر همسو هستند، افرادی را انتخاب کنند.

مثلاً نهادی انتصابی تعدادی از فقها را به مردم معرفی می‌کند که قبلاً از جهت‌گیری‌های آنان اطمینان حاصل شده باشد. هر گروهی که از این تعداد به‌درآید، فرقی ندارد. چه با قرعه‌کشی تعداد لازم‌گزینش شود؛ چه با انتخاب مردم تعدادی بالا بیایند، علی‌السویه است؛ چون قبلاً کاملاً غربال شده‌اند، این تعداد فقهای منتخب فارغ از رأی مردم به‌واسطه ملکه قدسیه اجتهاد، صلاحیت تشخیص ولی امر را دارند. آنان این صلاحیت خود را از رأی مردم به‌دست نیاورده‌اند. لذا اعتبار کار آنها از وکالت از جانب مردم حاصل نشده است.^۱ اما با رجوع به رأی مردم دستاویز دشمنان اسلام گرفته می‌شود.

۱. «سؤال در نظریه انتخاب خبرگان در واقع از طرف مردم وکالت گرفته‌اند که رهبر را انتخاب کنند؛ آیا در نظریه انتصاب هم خبرگان از طرف مردم برای شهادت اصلاح وکالت گرفته‌اند؟ پاسخ آیت‌الله مصباح یزدی: ابدأ چنین وکالتی نیست. فقط مردم خبرگان را انتخاب کرده‌اند برای اینکه اختلافی پیش نیاید... این توافق بر روی کارشناسان در واقع همان رأی‌دادن به خبرگان است...» فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، تابستان ۷۷، ص ۴۸. و پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۲، ص ۵۶.

«حاکمیت حق مردم نیست تا بخواهند آن‌را به کسی واگذار کنند یا کسی را وکیل نمایند.» پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۱، ص ۲۴.

توضیح آنکه اگرچه رجوع به آرای اکثریت و توسل به انتخابات مردمی براساس مبانی ولایت انتصابی خلاف شرع است؛ اما در شرایط اضطراری، زمانی که نفی انتخاب و عدم رجوع به رأی مردم دستاویز دشمنان اسلام و موجب وهن نظام اسلامی تلقی شود، بنا به عنوان ثانوی و از باب اکل میته می‌توان اضطراراً به رأی مردم رجوع کرد.^۱

در مرحله دوم این فقهای منتخب، از میان خود به نحوی از انحاء، فردی را به عنوان ولیّ امر تعیین می‌کنند. این فرد متعین نه از آن‌رو که منتخب مردم با یک واسطه است، مشروعیت دارد؛ بلکه او از آنجا که واجد شرایط است، از جانب شارع به ولایت بالفعل بر مردم منصوب شده است؛ هرچند برای مقابله با تبلیغات دشمنان اسلام این‌گونه تبلیغ می‌شود که زمامدار جامعه اسلامی با یک واسطه منتخب مردم است اما مشروعیت ولایت او برخاسته از مردم نیست؛ او منصوب خداوند است و مردم موظف به اطاعت از او هستند.

در مرحله سوم، وی با پشتوانه آن جمع از فقهای همسو با افعال ولایت و به دست گرفتن قدرت سبقت گرفته بر امور مسلط می‌شود. بنابر غلبه وی، دیگر فقیهانی که در این تعیین شرکت نداشته‌اند، حق مزاحمت با فقیه تعیین شده را ندارند و عملاً می‌بایست ولایت او را به رسمیت بشناسند.

۱. «بله، گاهی عناوین ثانویه امر انتخاب را اقتضا می‌کند و ما را به خود می‌خواند، بدون اینکه ولایت فقیه شرعاً منوط به آن باشد [در این صورت تن دادن به انتخاب ولیّ فقیه از سوی مردم] برای دفع تهمت استبداد و سلطه بر مردم بدون رضایت ایشان است؛ به‌علاوه [انتخاب از سوی مردم] برای جلب مساعدت ایشان از طریق مشارکتشان در این امر [یعنی در تعیین ولیّ فقیه] و اعتمادشان به حکومت و دفع وسوسه‌های شیاطین که معاندین حکومت اسلامی هستند و امور دیگر است؛ اما [تمسک به این‌گونه امور از باب عناوین ثانویه] کجا بر وجوب شرعی انتخاب [ولیّ فقیه] بنابر احکام اولیه دلالت می‌کند مطلب واضح است، والحمدلله.» آیت‌الله شیخ ناصر مکارم شیرازی، *انوار الفقهیه*، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۱۶. برای آشنایی با پیامدهای منفی و خلاف شرع انتخاب ولیّ امر توسط جمهور مردم مراجعه کنید به: آیت‌الله جوادی آملی، *پیرامون وحی و رهبری*.

در این طریقه، طرق کشف؛ تغلب و انتخاب با هم جمع شده است؛ هرچند محور و جان‌مایه آن، تغلب گروهی از فقهاست که در لعابی از انتخاب مردمی عرضه شده است. واضح است که در شرایط عادی که این فقهای همسو بسط‌یافته یافتند و کاملاً مجاری قدرت را به دست گرفتند، لعاب انتخاب را به کناری خواهند انداخت و به عنوان حکومت اسلامی تمام عیار (غیرانتخابی) عمل خواهند کرد.

اشکالات طریق تغلب گروهی همراه با انتخاب اضطراری

این طریق علی‌رغم سعی بلیغ معتقدانش به مشکلاتی جدی مبتلاست.

اول. اگر جمع دیگری از فقیهان هم‌زمان فقیه دیگری را به عنوان ولیّ امر اعلام کنند، او نیز به میزان ولیّ امر متعین جمع اول، حق اِعمال ولایت دارد. در این صورت تنها راه، اسبقیت و تغلب است. ولایت امر از آن فقیهی است که زودتر از دیگران اقبال مردم را جلب کند یا با سیطره بر امور، اسبقیت و تغلب را تحقق بخشد و در هر دو صورت اشکال باقی است.

در یکی، خروج از مبنای انتصاب و تن‌دادن به طریق مردود انتخاب و در صورت دیگر قبح ابتنا بر غلبه و زور در تعیین ولیّ منصوب شارع مقدس (الحق لمن غلب).

دوم. فقیهانی که به واسطه نظارت استصوابی فقهای همسو از حضور در مجلس تعیین ولیّ امر محروم شده‌اند یا به هر دلیل معتبر شرعی، او را به عنوان ولیّ امر نمی‌پذیرند، می‌توانند قبل یا هم‌زمان با وی اقدام به اِعمال ولایت نمایند. این فقیهان در صورتی که اِعمال ولایت هم نکنند، باز شرعاً موظف به اطاعت نیستند، تنها در صورتی که وی را واجد حداقل شرایط بدانند و وی از مسیر عدالت عدول نکرده باشد، تنها مجاز به مزاحمت با ولیّ امر مسلط نیستند و بین این دو تفاوت فراوان است.

سوم. جمعی از فقیهان همسو که به تعیین ولیّ امر منصوب الهی مبادرت می‌کنند در تعیین ملاک‌ها، افضلیت و نیز تشخیص مصداق افضل در صورتی که پس از تبادل

نظر به وحدت نظر نرسیدند (که غالباً چنین است) راهی جز انتخاب و رأی‌گیری و تسلیم‌شدن به رأی اکثریت ندارند. آن‌ها اگرچه در تشخیص مصداق می‌توانند برای فرار از انتخاب، به قرعه نیز تمسک کنند؛ اما در تعیین ملاک‌های افضلیت که شبهه حکمیه است، نمی‌توانند مسئله را با قرعه حل کنند. به‌رحال در این مورد چاره‌ای جز انتخاب ندارند. انتخابی که با مبانی حکومت انتصابی در تنافی است.

چهارم. جمعی از فقیهان همسو که قصد تعیین ولیّ امر را دارند، برای به‌دست گرفتن قدرت و اعمال ولایت فرد موردنظرشان دو راه در پیش دارند. یا بر مبنای تحصیل اقبال مردمی برآیند و به مردم بقبولانند ایشان را وکلای خود در انتخاب زمامدار بدانند و رهبر را با یک واسطه، منتخب مردم قلمداد کنند و این یعنی تن‌دادن به مبانی انتخاب که مقدمات آن در حکومت انتصابی مردود اعلام شده است. یا اینکه به سیطره بر مراکز قدرت، تغلب و ارعاب و فشار روی آورند تا در سایه قدرت نظامی‌امینتی، همگان از ایشان اطاعت کنند و به فرامین ولیّ امر موردنظرشان گردن نهند.

پنجم. این طریق ظاهر و واقع یکسانی ندارد؛ لذا از صداقت به‌دور است. به‌ظاهر دم از انتخاب و مشروعیت مردمی می‌زند؛ اما درحقیقت واقعیتهای جز تغلب و ابتنا بر زور ندارد. در ادامه درباره این طریق که شیوه رسمی در اندیشه شیعی معاصر است بیشتر سخن خواهیم گفت.

نتیجه طرق تعیین ولیّ منصوب

تأمل در طرق شش‌گانه نشان می‌دهد که حکومت انتصابی در مرحله خطیر تعیین ولیّ امر منصوب الهی، سه راه بیشتر پیش رو ندارد:

راه اول. به فرایند انتخابات دموکراتیک و رأی اکثریت تن دهد و این یعنی خروج از فلسفه وجودی حکومت انتصابی و پذیرش امتناع حکومت انتصابی.

راه دوم. تن دادن به قرعه‌کشی و با اصابت قرعه، ولیّ امر الهی را مشخص کردن که این طریق، فارغ از عدم وزانت در مواردی بدون تمسک به انتخاب و به‌طور کلی بدون دست‌یازیدن به تغلب، فاقد ضمانت اجرایی لازم است.

راه سوم. تسلیم منطق تغلب شدن و هر مدعی واجد شرایطی را به‌صرف برخورداری از قدرت و زور، پذیرفتن و آنکه متغلبانه بر مردم تحمیل شده را ولیّ امر منصوب خداوند نامیدن.

مآل حکومت انتصابی تغلب و حکومت قسری است.

در فصل آینده شرایط، کارکرد و نقش «تعیین‌کنندگان» ولیّ امر منصوب الهی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

فصل نهم

شرایط تعیین کنندگان ولیّ امر

تعیین کنندگان کسانی هستند که شرعاً تعیین ولیّ امر را از بین اولیای منصوب خداوند به عهده دارند. سؤال اصلی در این قسمت چنین است؛ تعیین کنندگان (یا تعیین کننده) ولیّ امر از بین اولیای منصوب الهی چه کسانی (یا چه کسی) هستند؟ پاسخ به این سؤال در شش شیوه تعیین، یکسان نیست.

در شیوه ولایتعهدی، تعیین ولیّ امر از جانب ولیّ امر قبلی صورت می گیرد. در شیوه اسبقیت و تغلب شخصی، در واقع خود شخص است که خود را برای احراز این سیمت خطیر تحمیل و تعیین کرده است. در شیوه قرعه کشی عملاً تعیین کننده نقشی ندارد. خارج کننده قرعه می تواند ولیّ امر قبلی یا هر کس دیگری باشد یا اصولاً قرعه کشی توسط دستگاهی غیر بشری، مثلاً گردونه صورت گیرد.

در شیوه انتخاب دموکراتیک، تعیین کنندگان ولیّ امر منصوب الهی، مردم هستند. اما این شیوه، خروج از مبانی و ضوابط حکومت انتصابی است؛ اما در دو شیوه باقیمانده، تعیین کنندگان از نقش و جایگاه مهمی برخوردارند. یکی شیوه کشف و تشخیص و دیگری شیوه تغلب گروهی همراه با انتخاب اضطراری. و اتفاقاً این دو شیوه از مهم ترین شیوه های تعیین ولیّ امر به حساب می آیند. در هر یک از این دو شیوه، سؤالاتی به شرح ذیل قابل طرح است:

تعیین کنندگان ولیّ امر چه کسانی هستند؟ و چه شرایطی دارند؟ احراز شرایط آنان چگونه صورت می‌گیرد؟ آیا همه واجدان شرایط در امر خطیر تعیین ولیّ امر منصوب الهی شرکت می‌کنند؟ اگر تعداد محدودی از واجدان شرایط امر خطیر تعیین ولیّ امر مسلمین جهان را به عهده می‌گیرند، این تعداد محدود با چه روشی و توسط چه کسانی گزینش می‌شوند؟

افراد واجد شرایطی که در امر خطیر تعیین، دخالت داده نشده‌اند، به چه دلیلی از حق اعتراض به مصداق تعیین شده یا حق تعیین ولیّ امر دیگری محرومند؟ اگر آن‌ها نیز ولیّ امر دیگری را تعیین کردند کدام یک از این دو نفر، ولیّ امر مسلمین جهان خواهند بود؟ فرد تعیین شده جمع اول یا فرد تعیین شده جمع دوم؟ تعیین کنندگان با ولیّ امر تعیین شده چه رابطه‌ای دارند؟ آیا تعیین کنندگان جز تعیین ولیّ امر منصوب الهی وظیفه‌ای برعهده دارند؟ از قبیل نظارت، عزل، سؤال و استیضاح؟ پاسخ به این سؤالات به عهده این قسمت از بحث است.

اما قبل از پاسخ تفصیلی به تک تک سؤالات فوق، می‌باید به چند نکته مقدماتی اشاره کرد.

اول. پاسخ‌گویی به سؤالات فوق برای ترسیم ابعاد مختلف حکومت انتصابی ضرورت دارد. بدون تأمل در یک‌یک این پرسش‌ها و ارائه پاسخ مناسب نمی‌توان دم از نصب الهی زد. لذا نمی‌توان این پرسش‌ها را دور زد و با بیان برخی کلیات، مسئله نصب عام را حلال تمامی مشکلات عرصه سیاست دانست. پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها محکی است برای ارزیابی توانایی نظریه حکومت انتصابی.

دوم. این سؤالات در زمره مسائل مستحدثه هستند. برخی از آن‌ها در آثار معتقدان حکومت انتصابی مطرح نشده است تا پاسخ مناسب دریافت کنند. برخی از آن‌ها که اخیراً مطرح شده است، پاسخ‌های متفاوت و مختلف گرفته است. ما براساس مبانی و ضوابط نظریه حکومت انتصابی و سیره عملی معتقدان آن به این سؤالات پاسخ

می‌دهیم. به این امید که این پرسش و پاسخ‌ها فتح باب گفتگو و تأمل در مهم‌ترین مسائل فلسفه سیاسی معاصر را فراهم آورد.

سوم. با عنایت به عدم طرح این مباحث در کتاب و سنت، راه‌حل‌های ارائه‌شده هیچ‌یک شرعی محسوب نمی‌شوند؛ بلکه ابتکارات متشرعانه‌اند. لذا راه‌حل‌هایی بشری و انسانی‌اند و قابل نقد و ارزیابی می‌باشند. همچنین می‌توان راه‌حل‌های بدیل و مناسب‌تر از آن‌ها را تصور کرد. نتیجه منطقی این گزاره این است که تعیین ولیّ امر منصوب الهی (حداقل از حیث تعیین کنندگان) امری کاملاً بشری و غیر الهی است. زمامدار توسط برخی آدمیان (با شیوه‌هایی بشری) انتخاب می‌شود؛ هرچند این‌گونه قلمداد می‌شود که وی منصوب خداوند است. به این مهم دوباره باز خواهیم گشت.

چهارم. در بحث تعیین کنندگان آنچه وجه نظر است این است که آیا این امر خطیر را بدون توسل به روش انتخابات از پایین به بالا و تن دادن به رأی اکثریت می‌توان سامان داد یا نه؟ و در صورت عدم پذیرش شیوه انتخابات دموکراتیک چاره‌ای جز تسلیم تغلب و زور شدن باقی می‌ماند یا نه؟

پاسخ به سؤالات بحث تعیین کنندگان ولیّ امر را در دو شیوه کشف و تغلب گروهی همراه با انتخابات اضطراری جداگانه دنبال می‌کنیم.

مبحث اول. کاشفان ولیّ امر منصوب

در طریق کشف، تعیین کنندگان تشخیص می‌دهند که چه کسی ولیّ امر منصوب الهی است، سپس فرد مکشوف را به مردم معرفی می‌کنند.

آنان رأی خود را یا به‌عنوان شاهد و بینة یا به‌عنوان کارشناس و خبره اعلام می‌دارند. لذا اصطلاحاً به تعیین کنندگان «خبرگان» اطلاق می‌شود. هرچند اطلاق شهود نیز بر ایشان بلامانع است؛ اما از آنجا که اصطلاحاً «خبرگان» در بین معتقدان حکومت انتصابی رایج شده است، ما نیز به‌جای واژه «تعیین کنندگان» از واژه خبرگان

استفاده می‌کنیم. دربارهٔ طریق کشف قبلاً به تفصیل بحث کردیم، اکنون بحث را بر خود خبرگان (و نه شیوهٔ عمل آن‌ها) ضمن شش مطلب ذیل متمرکز می‌کنیم:

شرایط خبرگان؛ احراز شرایط خبرگان؛ تمامی خبرگان یا گزیده‌ای از خبرگان؛ طرق گزینش اعضای مجلس خبرگان؛ خبرگان و مردم و بالاخره خبرگان و ولیّ امر.

یک. شرایط خبرگان

بین خبرگان کاشف و ولیّ امر مکشوف، سنخیت برقرار است. کاشفان می‌باید واجد تمامی شرایطی که در مکشوف لازم است باشند. کسی که خود بهره‌ای از علم و عدالت و تدبیر ندارد، چگونه می‌تواند مصداق عالم عادل مدبر را تشخیص دهد. شرایط ولیّ امر منصوب الهی اجمالاً عبارت است از: حیات؛ عقل؛ بلوغ؛ اسلام؛ ایمان؛ عدالت؛ فقاقت؛ تدبیر؛ ذکوریت و پاکزادی.^۱

در اشتراط برخی از این صفات، تردیدی نیست؛ از قبیل شرط حیات و عقل. واضح است که میت، سفیه و مجنون فاقد صلاحیت زمامداری هستند. اگرچه شیعه، بلوغ را شرط امامت نمی‌داند؛ اما تردیدی نیست که در میان افراد غیر معصوم، کودک نه صلاحیت افتاء دارد نه شایستگی قضاوت و نه توان زمامداری. مراد از شرط اسلام این است که زمامدار جامعهٔ اسلامی نمی‌تواند غیرمسلمان باشد.

مقصود از شرط ایمان، تشیع است؛ به این معنی که ولیّ امر منصوب الهی یکی از مسلمانان شیعه می‌باشد. مراد از عدالت نفی ظلم و فسق است. مقصود از فقاقت، واجدیت ملکهٔ قدسیهٔ اجتهاد مطلق است. تدبیر یعنی توانایی ادارهٔ جامعه و شجاعت

۱. شرایط شرعی مفتی، قاضی و والی در غالب موارد یکسان است. برای آشنایی با شرایط مفتی و قاضی رجوع کنید به: آیت‌الله سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی، *العروة الوثقی*، فی التقلید، ج ۱، ص ۹، مسئله ۲۲. و کتاب القضاء، الفصل الاول فی شرایط القاضی، ج ۳، ص ۴ و ۵. برای بحث تفصیلی دربارهٔ شرایط والی نگاه کنید به: استاد آیت‌الله حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولاية الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة*، الباب الرابع فی شرایط الامام والوالی، ج ۱، ص ۲۵۹ تا ۳۹۸.

و قدرت کافی برای رهبری. بنابر شرط ذکوریت، زنان صلاحیت زمامداری را ندارند؛ لذا ولیّ امر منصوب الهی، قطعاً مرد است. مقصود از پاکزادی، طهارت مولد و حلال‌زادگی است.

از آنجا که «خبرگانی که رهبر را تعیین می‌کنند، باید خودشان مرتبه‌ای از شرایط رهبری را داشته باشند»^۱ یعنی «باید میان فقیه جامع‌الشرایط و خبرگان، تناسب جامعیت باشد»^۲ به عبارت دیگر «خبرگان نیز باید دارای چنین جامعیتی در حد نازل باشند تا بتوانند فقیه جامع‌الشرایط را تشخیص دهند.»^۳ یعنی آن شرایطی که «حد اعلا و مرتبه کاملش در رهبر است، در رتبه نازل‌تر در خبرگان نیز باید باشد»^۴ خبرگان نیز می‌باید حَیّ، عاقل، بالغ، مسلمان، شیعه، عادل، فقیه، مدبر، مرد و پاکزاد باشند.

بنابراین اولاً، همچنان‌که مهم‌ترین شرط ولیّ امر منصوب، فقاہت است؛ مهم‌ترین شرط خبرگان کاشفِ وی نیز فقاہت است. لذا دیگر متخصصان جامعه از قبیل عالمان سیاست، حقوقدانان، اقتصاددانان، جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، عالمان مدیریت، مهندسان، پزشکان و... تعیین‌کننده ولیّ امر نیستند. زیرا نمی‌توانند عنصر فقاہت را تشخیص دهند. خبرگان منحصر در فقیهان است.^۵

ثانیاً، در حکومت انتصابی، خبرگان منحصر در مردان فقیه است و زنان همچنان‌که فاقد صلاحیت افتاء، قضاوت و ولایت هستند، نمی‌توانند ولیّ‌شناس نیز باشند. به‌ویژه که تعیین ولیّ امر دخالت در ولایت امر است. لذا مجلس خبرگان کاشف، مجلسی مردانه است.

۱. آیت‌الله شیخ محمدتقی مصباح‌یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ولایت فقیه، دین و مفاهیم نو، ج ۱، ص ۹۲.

۲. آیت‌الله شیخ عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت، ص ۴۵۷.

۳. پیشین، ص ۴۵۶.

۴. آیت‌الله مصباح‌یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۱، ص ۹۲.

۵. رجوع کنید به: آیت‌الله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت، ص ۴۵۶ و ۴۵۷. و آیت‌الله مصباح‌یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۱، ص ۹۱ تا ۹۴.

ثالثاً، اگرچه در جامعه ممکن است پیروان دیگر ادیان الهی و مذاهب اسلامی نیز زندگی کنند؛ اما همچنان که ولایت امر به کفار کتابی و ذمی یا مسلمانان غیرمؤمن نمی‌رسد، هم‌کذا تشخیص و کشف مصداق ولایت منصوب الهی نیز منحصرأ در اختیار مسلمانان مؤمن است و عالمان دیگر ادیان یا فقهای دیگر مذاهب اسلامی در این مهم نقشی ندارند.

دو. احراز شرایط خبرگان

باتوجه به اهمیت وافر جایگاه خبرگان، چه‌بسا افرادی فاقد شرایط، مدعی واجدیت شرایط شوند. به‌ناچار به مرحله‌ای به‌نام احراز شرایط خبرگان نیاز می‌افتد. از میان ده شرط خبرگان، احراز هفت شرط آن ساده است. تا حدی که ادعا یا اقرار خود شخص کافی است یا امارات ظاهری برای احراز آن‌ها کفایت می‌کند؛ اما احراز سه شرط فقاہت، عدالت و مدیریت، نیاز به دقت بیشتری دارد.

مطابق ضوابط فقهی، مسائلی از قبیل فقاہت و اجتهاد از سه طریق شناخته می‌شود: اول، با علم وجدانی و اجتهاد شخص در صورتی که خود فرد از اهل خبره باشد؛ دوم، شهادت دو شاهد عادل از اهل خبره در صورتی که مبتلا به شهادت معارض نباشد؛ سوم، شیوعی که مفید علم باشد.^۱ واضح است که در این مسئله از طریق اول نمی‌توان استفاده کرد. چه این طریق، تنها برای خود شخص حجت است نه برای دیگران. لذا دو طریق دیگر یعنی شهادت بینة خبره و شهرت مفید علم، طرق شرعی احراز شرایط خبرگان به حساب می‌آید.^۲

۱. آیت‌الله سیدمحمدکاظم یزدی، *العروة الوثقی*، فی التقلید، ج ۱، ص ۸، مسئله ۱۰.

۲. در نخستین قانون انتخابات مجلس خبرگان رهبری ایران (مصوبه ۱۰ مهر ۵۹، فقهای شورای نگهبان) ماده ۲، تبصره ۱ آمده است: «تشخیص واجد بودن شرایط با گواهی سه نفر از استادان معروف درس خارج حوزه‌های علمیه می‌باشد. تبصره ۲، ... کسانی که در مجامع علمی و یا نزد علمای بلد خویش شهرت به اجتهاد دارند، نیازمند به ارائه گواهی مذکور نمی‌باشند.» دو مورد فوق در هشتمین اجلاس هیئت عالیانه دوره اول خبرگان رهبری (و ۲۵ تیر ۱۳۶۹) حذف شد.

این دو طریق، مستقل از ولیّ امر و حکومت انتصابی است و از ضریب سلامت بالایی برخوردار است. در کنار این دو طریق، دو طریق دیگر نیز مطرح شده است؛ یکی اینکه مرجع احراز شرایط، شخص ولیّ امر باشد و دیگر اینکه یکی از نهادهای منصوب ولیّ امر (به‌عنوان مثال، فقهای شورای نگهبان که مستقیماً منصوب ولیّ امر هستند) مرجع احراز شرایط خبرگان باشند.^۱

واضح است که این دو طریق، اولاً درمورد تعیین اولین ولیّ امر، به‌کار نمی‌آید و ثانیاً احراز شرایط به این دو طریق، عملاً غیرمستقل و آمیخته با صواب‌دید و سلاقی ولیّ امر خواهد بود و طریق کشف را در نتیجه و حاصل، به وادی طریق ولایتعهدی سوق خواهد داد. به‌هرحال احراز شرایط خبرگان چه با دو شیوه اول و چه با دو شیوه اخیر، امری کاملاً بشری و خطاپذیر است، نه الهی و معصومانه.

سه. تمامی خبرگان یا گزیده‌ای از خبرگان؟

پس از احراز شرایط، علی‌القاعده تعداد زیادی از فقیهان، صلاحیت تعیین ولیّ امر منصوب الهی را واجد خواهند بود. آیا «مجلس خبرگان» از تمامی واجدین شرایط تشکیل می‌شود یا تنها تعدادی مشخص و محدود از ایشان چنین مجلسی را به‌وجود خواهند آورد؟ از یک سو «تعیین» حق فقیهان نیست؛ لذا این‌گونه نیست که تک‌تک فقیهان در آن محقّ شناخته شوند؛ از سوی دیگر باینکه تعیین ولیّ امر از میان اولیای منصوب، حکمی شرعی و وظیفه الهی فقیهان است، حکمی وضعی که ملازم با حکمی تکلیفی است، اما تعیین واجب عینی نیست، یعنی این‌گونه نیست که واجب باشد هر فقیهی در آن شرکت کند و اگر در تعیین دخالت نکرد و دیگران تعیین

۱. در عصر دومین ولیّ فقیه در ایران نحوه احراز شرایط خبرگان به‌شرح ذیل است: ماده ۳، تبصره ۱: مرجع تشخیص دارابودن شرایط فوق، فقهای شورای نگهبان قانون اساسی می‌باشند. تبصره ۲: کسانی که رهبر معظم انقلاب خط (صریحاً یا ضمناً) اجتهاد آنان را تأیید کرده باشد، از نظر علمی نیاز به تشخیص فقهای شورای نگهبان نخواهند داشت. (مصوب هشتمین اجلاس سالیانه دوره اول مجلس خبرگان رهبری، ۲۴ و ۲۵ تیر ۶۹، تهران)

کردند، او معصیتکار شمرده شود؛ یعنی تعیین، واجب کفایی است و با انجام آن از سوی برخی فقها، بار از دوش دیگر فقیهان برداشته می‌شود. البته اگر هیچ‌یک از فقیهان نیز ولیّ امر منصوب الهی را تعیین نکردند، همگی معصیت کرده‌اند. اگر تعیین، واجب کفایی باشد در این صورت لازم نیست مجلس خبرگان از تمامی واجدان شرایط تشکیل شود، بلکه تعدادی مشخص و محدود از ایشان نیز می‌تواند مجلس خبرگان را تشکیل دهد.

اما این پاسخ (تشکیل مجلس خبرگان از برخی از خبرگان نه از تمامی خبرگان واجد شرایط) از دو ناحیه به اشکال مبتلا است:

ناحیه اول. این واجب کفایی با دیگر واجب‌های کفایی تفاوت دارد. واجب‌های کفایی رایج، تکالیفی است که انجام آن مورد رغبت عمومی نیست. لذا هر کسی آن‌را به عهده گرفت، دیگران اعتراض نمی‌کنند؛ بلکه خوشحال می‌شوند که باری از دوششان برداشته شده است. حتی می‌توان در صورت نبودن متقاضی از بودجه عمومی افرادی را اجیر کرد تا این‌گونه امور را انجام دهند. همانند کفن و دفن اموات عادی.

اما اگر نگهداری از یک باغ آباد و مصفا یا ازدواج با یک دختر جوان باجمالی صاحب مکننت و وظیفه شرعی باشد، واضح است که مؤمنان از باب «فاستبقوا الخیرات»^۱ در انجام چنین وظیفه شرعی و وجوب کفایی که خالی از لذائذ و منافع دنیوی هم نیست با هم مسابقه خواهند گذاشت. در این صورت مدعیان، متعدد خواهند بود و اقدام هر یک با اعتراض دیگران مواجه خواهد بود و نبودن ضابطه‌ای در بین، قطعاً به هرج و مرج منجر خواهد شد.

اتفاقاً تعیین ولیّ امر منصوب الهی به نحوی مشارکت در قدرت سیاسی است؛ امری که طالب فراوان دارد و طبع عموم فقیهان نه تنها از آن گریزان نیست؛ بلکه چه

از باب ثواب اخروی و چه برای تحصیل منافع مشروع دنیوی و خدمت به خلق خدا نسبت به آن اشتیاق فراوان دارد. اگرچه ممکن است که متقاضیان و مدعیان تعیین، همه فقیهان واجد شرایط نباشند؛ اما شرعاً همه متقاضیان واجد شرایط از موقعیت مساوی برخوردارند و در صورت نادیده گرفته شدن در فریضه تعیین ولیّ امر منصوب الهی، حق اعتراض و تخطئه فرد متعین را دارند. معنای این سخن رجوع به مجلس خبرگانی متشکل از تمامی فقیهان متقاضی واجد شرایط است.

ناحیه دوم. بفرض وارد نبودن اشکال اول، واجب کفایی تعیین توسط چه تعدادی از فقیهان انجام می‌گیرد؟ به نحوی که کمتر از آن تعداد واجب انجام نگرفته است؟ آیا عدد معینی از سوی شارع ارائه شده یا بر عدد مشخصی از جانب مشرع اتفاق و اجماع شده است؟

اگر بگوئیم تعدادی که رأی آنان افاده اطمینان می‌کند، می‌پرسیم شهادت چه تعدادی از فقیهان افاده اطمینان می‌کند؟ آیا این اطمینان نوعی می‌باید برای جامعه فقیهان حاصل شود یا این مردم هستند که باید براساس شهادت جمعی از خبرگان یا کارشناسی ایشان متقاعد شوند که فرد تعیین شده همان ولیّ امر منصوب خداوند است؟

اگر جمعی از فقیهان واجد شرایط مجلسی به نام خبرگان تشکیل دادند و فردی را به نام ولیّ امر منصوب الهی تعیین کردند، دیگر فقیهان که نسبت به مصداق تعیین شده مناقشه دارند و هم‌کذا آن‌ها که نظر کارشناسی این دسته از فقیهان را پذیرفته‌اند، به چه دلیل می‌باید فرد تعیین شده توسط جمعی از خبرگان را به عنوان ولیّ امر منصوب الهی بپذیرند؟

در پاسخ به سؤالات فوق می‌توان گفت: عدد معینی برای تعیین کنندگان ولیّ امر منصوب الهی از سوی شارع ارائه نشده و مشرع نیز بر عدد خاصی اجماع و اتفاق نکرده است. به علاوه هیچ عدد خاصی به نام عدد اطمینان بخش مطلق نمی‌توان ارائه

کرد. رأی خبرگان می‌باید برای اکثریت مردم افاده اطمینان کند.

اگر گروهی از فقیهان واجد شرایط جمع خود را خبرگان نامیدند و منتخب خود را ولیّ امر منصوب الهی دانستند، در صورتی که دیگر فقیهان نسبت به مصداق تعیین شده اشکال داشته باشند و او را افضل ندانند و همین‌گونه مردمی که کارشناسی این دسته از فقیهان را قبول کرده‌اند، هیچ دلیلی بر پذیرش فرد متعین جمع اول ندارند و می‌توانند خود نیز اقدام به انتخاب فرد دیگری بنمایند که به اندازه فرد متعین جمع اول می‌تواند در حوزه عمومی تصرف کند. واضح است که بدون چاره‌اندیشی، چنین روالی به هرج و مرج خواهد انجامید. معنای این سخن این است که جمع غیرمضبوطی از فقیهان نمی‌تواند مجلس خبرگان را تشکیل دهند و چاره‌ای جز رجوع به همه فقیهان متقاضی نخواهد بود.

اما جمع کردن تمامی خبرگان متقاضی از چهارگوشه جهان در زمان کوتاهی (مثلاً به محض فوت ولیّ امر قبلی) در مکان خاصی دشوار است. به علاوه چنین جلسه‌ای با چه تعدادی رسمیت می‌یابد؟ به ویژه که عدد خبرگان متقاضی ثابت نیست. به علاوه تصمیم‌گیری در چنین جلسه‌ای (با بیش از مثلاً هزار شرکت‌کننده) عملاً ممتنع و قوعی است. به هر حال مشکلات عملی رجوع به تمامی خبرگان متقاضی معتقدان حکومت انتصابی را به سوی گزینش تعدادی محدود از خبرگان سوق داده است.

چهار. طرق گزینش اعضای مجلس خبرگان

از آنجا که از سویی حق نداریم هیچ‌یک از فقیهان واجد شرایط متقاضی تعیین را از انجام وظیفه محروم کنیم و از سویی دیگر تشکیل مجلس خبرگان از تمامی متقاضیان واجد شرایط ممتنع و قوعی است؛ چاره‌ای جز گزینش جمع محدودی از فقیهان باقی نمی‌ماند. در این صورت دو سؤال مطرح می‌شود: اولاً این جمع محدود، چند نفر است؟ ثانیاً این جمع به چه طریقی گزینش می‌شود؟ در پاسخ به سؤال دوم می‌توان گفت که صور محتمل گزینش خبرگان به این قرار است:

اول. قرعه. تعداد محدودی از خبرگان به قید قرعه از میان متقاضیان واجد شرایط گزینش می‌شوند.

دوم. نصب از جانب ولیّ امر قبلی. تعداد محدودی از خبرگان توسط ولیّ امر به سمت تعیین ولیّ امر بعدی منصوب می‌شوند. همچنان‌که خلیفه دوم شش نفر را برای تعیین خلیفه سوم منصوب کرد.^۱

سوم. تمامی فقیهان واجد شرایط از بین خود تعدادی محدود را برای تعیین ولیّ امر منصوب به‌عنوان مجلس خبرگان انتخاب می‌کنند. این شیوه به انتخاب صالح‌ترین فقیهان می‌انجامد و ضریب صحت کارشناسی در آن بالاتر است.

چهارم. مردم از بین فقیهان واجد شرایط، تعدادی را به وکالت از خود انتخاب می‌کنند تا تعیین ولیّ امر منصوب الهی را به‌عهده بگیرند. اتخاذ چنین شیوه‌ای باعث تقویت پشتوانه مردمی ولیّ امر متعین خواهد شد.

پنجم. جمعی از فقیهان واجد شرایط با سبقت بر دیگران و غلبه بر مجاری قدرت، عملاً مجلس خبرگان را تصرف می‌کنند. این شیوه مبتنی بر تغلب و زور است. شیوه رایج در طول قرون متمادی در اکثر جوامع.

فارغ از شیوه اخیر، واضح است که چهار طریق اول هر یک مزایا و معایب خاص خود را دارد. اکنون سؤال جدیدی مطرح می‌شود. کدام‌یک از این شیوه‌ها به‌عنوان شیوه گزینش خبرگان باید اتخاذ شود؟ شارع در این زمینه تعیین تکلیف نکرده، متشرعه نیز بر شیوه خاصی اتفاق نظر ندارد. به‌نظر می‌رسد دو راه بیشتر وجود ندارد؛ یکی توافق فقیهان و دیگری تغلب و زور.

۱. تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۰.

همین دو راه، پاسخ سؤال از تعداد خبرگان نیز خواهد بود. یعنی فقیهان با هم تفاهم می‌کنند که مجلس خبرگان از صد فقیه تشکیل شود، یا این تعداد با تغلب بر جامعه تحمیل می‌شود.

مراد از توافق این است که کلیه فقیهان واجد شرایط متقاضی تعیین ولی امر بر یک شیوه گزینش خبرگان تفاهم کنند و بپذیرند افرادی که با آن شیوه گزینش شده‌اند وظیفه شرعی تعیین ولی امر را به‌عهده خواهند داشت و افرادی که با آن شیوه مورد توافق، گزینش نشده‌اند، داوطلبانه وظیفه شرعی تعیین را به فقیهان گزینش شده سپرده‌اند و جداگانه به تعیین ولی امر دیگری اقدام نخواهند کرد و به فرد متعین خبرگان گزیده نیز اعتراض نخواهند کرد یعنی حق اعتراض خود را پیشاپیش اسقاط کرده‌اند.

این توافق چیزی جز نوعی معاهده و قرارداد بین فقها نیست. یعنی همه فقه‌های متقاضی واجد شرایط که مکلف به تعیین ولی امر منصوب الهی هستند، با توجه به مشکلاتی که در صورت دخالت تمامی آنان در امر تعیین پیش می‌آید متعهد می‌شوند که؛

اولاً. تعداد محدود و مشخصی از ایشان امر خطیر تعیین را به‌عهده گیرند.

ثانیاً. این تعداد با شیوه مشخصی (یکی از شیوه‌های قرعه، نصب از جانب ولی امر قبلی، انتخاب از سوی خود فقها، انتخاب از سوی مردم) گزینش شود.

ثالثاً. افرادی که با این شیوه گزینش نشده‌اند، تصمیم خبرگان گزینش شده را محترم داشته، حق اعتراض خود را ساقط کرده، خود به تعیین ولی امر دیگری اقدام نخواهند کرد.

این معاهده نوعی قرارداد اجتماعی بین فقیهان است. یعنی فقیهان قراردادی امضا می‌کنند و متعهد می‌شوند که تعیین ولی امر الهی توسط مجلس خبرگان انجام شود. آیا این معاهده و عقد، لازم است یا جایز؟ اگر عقد لازم باشد، فقیهان خارج از

مجلس خبرگان شرعاً موظفند هر سه تعهد خود را ملتزم باشند؛ اما اگر عقد جایز باشد، فقیهان خارج از مجلس خبرگان حق دارند از تعهدات خود بازگردند.

فارغ از دشواری اثبات لزوم چنین عقدی، این معاهده در صورتی که توسط تمامی فقیهان متقاضی امضا شده باشد، معتبر است اما اگر برخی از فقیهان متقاضی حاضر نشوند چنین تعهدی بسپارند و از امضای این قرارداد سرباز زنند و تابع رأی اکثریت نشوند، تنها دو راه در پیش است؛

یکی اینکه جامعه فقهها بدون عنایت به اعتراض ایشان، نظم عقلایی و قرارداد اجتماعی و نظر اکثریت خود را ملاک عمل بدانند. دیگر اینکه با توسل به زور و تغلب، رأی خود را تحمیل نمایند. از آنجا که رجوع به رأی اکثریت و پذیرش قرارداد اجتماعی و نظم عقلایی استثناپذیر نیست و اگر آن را پذیرفتیم می‌باید آن را در همه موارد مشابه جاری کنیم و باتوجه به مباینت این شیوه با مبانی حکومت انتصابی، چاره‌ای جز توسل به تغلب و زور نخواهد بود.

از سوی دیگر باتوجه به اینکه پس از گزینش خبرگان و حتی در صورت تعهد و قرارداد دیگر فقیهان، افراد دیگری به تدریج به ملکه قدسیه اجتهاد نائل می‌شوند؛ آنان که زمان گزینش یا موجود نبوده‌اند یا فقیه و واجد شرایط نبوده‌اند و بعد از آن فقیه واجد شرایط متقاضی محسوب می‌شوند، آنان هیچ تعهدی به پذیرش قرار و معاهده دیگر فقیهان ندارند.

حق اعتراض آن‌ها بدون هیچ مشکلی باقی است و در صورتی که ایشان که شمارشان به تدریج افزایش می‌یابد و باتوجه به از دنیا رفتن تدریجی فقهای پیشین، تعداد ایشان از فقهای شرکت‌کننده در معاهده و توافق، بسیار بیشتر می‌شود، به‌ویژه که در حکومت انتصابی تغییر ولیّ امر غالباً با رحلت و موت صورت می‌گیرد؛ لذا طبیعی است که تعداد فقیهان غیرمتعهد به توافق‌های مجلس خبرگان به مراتب بیشتر

از فقهای متعهد به آن شود. ساکت کردن ایشان نیز جز با شیوه تغلب و زور میسر نخواهد بود.

مسئله تعارض احتمالی آرای فقیهان خارج از مجلس خبرگان با رأی صادره از سوی اعضای مجلس خبرگان که به لحاظ فقهی به تعارض بینها یا تعارض گزارش خیران تعبیر می شود و تساقط آرای متعارض نتیجه منطقی آن است که به بی اعتباری تعیین ولی امر از سوی مجلس خبرگان می انجامد، برخی از معتقدان حکومت انتصابی را به موضع ذیل کشانیده است:

همگان تعهد نموده و تعاهد متقابل کرده اند که حق حاکمیت خویش را در پذیرش رهبری نظام فقط از راه مجلس خبرگان اعمال کنند و خبرگانی که خود انتخاب کرده اند تا فقیه جامع الشرایط را تشخیص داده، تعیین نمایند و چنین تعهد ملی، دینی و چنین تعاهد متقابل همگانی که در همه پرسهی قانون اساسی ظهور کرده است، به امضای فقیه جامع الشرایط رهبری... رسیده است... لذا هیچ مجالی برای اختلاف و هیچ زمینه ای برای تخلف و هیچ بهانه ای برای مخالفت وجود نخواهد داشت؛ چون همه مردم از یک سو و همه شهود و بینها از سوی دیگر و همه کارشناسان رهبری از سوی مردم بر این تعهد همگانی و تعاهد متقابل که مورد تنفیذ ولی امر مسلمین واقع شده است اتفاق نموده اند و چنین تعهدی از مصادیق بارز «اوفوا بالعقود» و از موارد روشن ادله وفای به عهد و میثاق و شرط خواهد بود.^۱

اینکه نظریه پردازان حکومت انتصابی برای حل مشکلات فقهی از قبیل تعارض بینها چاره ای جز تمسک به قرارداد اجتماعی، قانون اساسی و لوازم حقوقی آن ندارند، اثبات می کند که این نظریه با چه مشکلات جدی ای مواجه است، زیرا:

۱. آیت الله جوادی آملی، (جایگاه فقهی حقوقی مجلس خبرگان)، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، تابستان ۱۳۷۷، ص ۲۳ و ولایت فقیه، ولایت فقامت و عدالت، ص ۴۴۵.

اولاً، اعتبار شرعی قانون اساسی اگر برخاسته از رأی مردم باشد که با مبانی حکومت انتصابی سازگار نیست و اگر برخاسته از تنفیذ ولیّ امر است، فقیهانی که به نظریه ولایت فقیه شرعاً معتقد نیستند یا وی را مصداق ولیّ امر نمی‌دانند، تعهدی به قانون مورد تنفیذ وی ندارند تا به آن تمسک شود. به‌ویژه که در بحث تعیین ولیّ امر نمی‌توان به تنفیذ وی استناد کرد (مشکل دور).

ثانیاً، بنابر مبانی حکومت انتصابی، «حاکمیت» حق مردم نیست تا آن‌را به وکلای خویش تفویض نمایند. تدبیر حوزه عمومی امرالله است نه امرالناس و تکلیف آن توسط شارع تعیین شده است.

ثالثاً، فقیهانی که در همه‌پرسی قانون اساسی رأی منفی داده‌اند یا در این همه‌پرسی شرکت نکرده‌اند، اعم از اینکه رأی نداده‌اند یا در آن‌زمان واجد شرایط رأی نبوده‌اند یا اصولاً بعداً متولد شده باشند، به کدام دلیل فقهی به‌ویژه با ضوابط حکومت انتصابی حق مخالفت با ولیّ امر تعیین‌شده توسط مجلس خبرگان را ندارند؟ کدام عهد و عقده از جانب این‌گونه افراد، منعقد شده تا موظف به وفای به عهد و عقد خود باشند؟

به‌هرحال قبل از تمسک به قانون اساسی باید مشکل رجوع به رأی اکثریت و تن‌دادن به قرارداد اجتماعی را حل کرد. امری که با پذیرش آن، حکومت انتصابی از بنیاد فرو می‌ریزد.

پنج. خبرگان و مردم

بنابر شیوه کشف، خبرگان کاشف ولیّ امر منصوب الهی هستند. اکنون سؤال این است که خبرگان با مردم چه نسبتی دارند؟ آیا خبرگان از جانب مردم وکیل می‌شوند تا به وجود شرایط در ولیّ امر شهادت دهند یا به‌عنوان خبره، گزارش کارشناسی دهند؟ یا اینکه خبرگان وکیل مردم نیستند؛ بلکه تنها مورد اعتماد و توافق مردم هستند، بدون اینکه عقد وکالت بین آن‌ها منعقد شده باشد؟ دو پاسخ متفاوت از

جاناب معتقدان حکومت انتصابی به این پرسش داده شده است.

اول. وکالت خبرگان از جانب مردم.

اعضای مجلس خبرگان کسانی هستند که از جهت علمی و عملی مورد وثوق جمهور مردمند و توده مردم آنان را برای بررسی و تبادل نظر مشورتی درباره فقهای معاصر وکیل کرده‌اند تا آنها که شهود بالقوه واجد شرایط گزارش کارشناسانه اهل خبره‌اند بالفعل گزارش خبیرانه دهند... اعتبار و مشروعیت اعضای مجلس خبرگان به آرای عمومی وابسته است... لیکن اعتبار و مشروعیت اعضای مجلس خبرگان همانند انعقاد اصل مجلس خبرگان و مشروعیت آن محتاج به تنفیذ، تصویب و تأیید رهبری نخواهد بود.^۱

از آنجاکه قلمرو وکالت، اموری است که موکل بالمباشره حق ارتکاب آنها را دارد^۲ و ولی‌شناسی و تشخیص واجدان شرایط ولایت امر، قطعاً کاری تخصصی است که مطابق مبانی حکومت انتصابی صرفاً منحصر در فقیهان است؛ بنابراین ولی‌شناسی و تشخیص و کشف در صلاحیت مردم نیست تا آن‌را به وکلای خود تفویض نمایند. به‌ویژه که حوزه وکالت، اصالت رأی و تصمیم‌گیری از آن موکل است و وکیل موظف است براساس نظر موکل و به تشخیص او عمل کند و در قلمرو وکالت، نظر او را بر نظر شخص خود، مقدم بدارد.

باتوجه به مبانی فوق، تردیدی باقی نمی‌ماند که تعیین ولی امر از آنجا که نیاز به تخصص فقهی دارد، در اختیار مردم نیست تا کسی را به وکالت از جانب خود منصوب نماید. بنابراین برابر ضوابط حکومت انتصابی، وکالت خبرگان از جانب مردم پذیرفته نیست.

۱. آیت‌الله جوادی آملی، (جایگاه فقهی حقوقی مجلس خبرگان)، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، ص ۳۰ و ۳۱.

۲. آیت‌الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۵.

دوم. توافق بر کارشناسان بدون وکالت.

سؤال. در نظریه انتخاب خبرگان در واقع از طرف مردم وکالت گرفته‌اند که رهبر را انتخاب کنند، آیا در نظریه انتصاب هم خبرگان از طرف مردم برای شهادت اصلح، وکالت گرفته‌اند؟

پاسخ. ابداً چنین وکالتی نیست؛ فقط مردم خبرگان را انتخاب کرده‌اند برای اینکه اختلافی پیش نیاید، مثل اینکه کسانی می‌خواهند ملکی را معامله کنند، ابتدا باید بر روی کارشناس‌ها توافق کنند. چون ممکن است ده‌ها کارشناس وجود داشته باشد، اما طرفین باید بر روی دو کارشناس توافق کنند. این توافق بر روی کارشناسان، در واقع همان رأی‌دادن به خبرگان است. یعنی ما به آن‌ها رأی می‌دهیم تا آنان به اصلح شهادت بدهند. پس مردم کسانی را که صلاحیت شهادت دارند انتخاب می‌کنند تا در شاهدان، اختلافی پیش نیاید. (این توافق را نمی‌توان عقد اجتماعی دانست) معنای این کار این نیست که آنان با توافق خود به نظر خبرگان، مشروعیت و اعتبار می‌بخشند، بلکه به این معناست که نظر کارشناس را می‌پذیرند.^۱

در این دیدگاه که با مبانی حکومت انتصابی سازگارتر است، وکالت خبرگان از جانب مردم منتفی است. مردم صرفاً اعلام می‌کنند که نظر کارشناسان را می‌پذیرند و توافق و مصالحه خود را با وی اعلام می‌دارند. اما پرسیدنی است که این توافق چگونه احراز می‌شود؟ اتفاق نظر و اجماع بر کارشناسی و خبرویت این افراد که ممتنع و قوعی است؛ باقی می‌ماند رأی اکثریت مردم.

راستی مطابق مبانی حکومت انتصابی، به چه دلیل رأی اکثریت مردم معتبر است؟ چرا رجوع اکثریت به یک خبره، او را بر خبره دیگری که از آرای عمومی کمتری برخوردار است ارجح کرده؟ در نتیجه اولی عضو مجلس خبرگان می‌شود و دومی نه!

۱. آیت‌الله مصباح یزدی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، ص ۴۸ و ۴۹.

با عنایت به اینکه خبرگان تنها از بین واجدان شرایط معرفی شده به مردم انتخاب می‌شود.

به هر حال از توافق و مصالحه تعبیر به انتخاب و رأی‌گیری کردن خلاف اصطلاحات رایج سیاسی است و واضح است که مراد از این انتخاب، وکالت و نمایندگی نیست و توافق عمومی یا اکثریت مردم نیز براساس مبانی حکومت انتصابی فاقد اعتبار فقهی است. به این مهم در قسمت بعدی به تفصیل اشاره خواهیم کرد.

رابطه مردم و خبرگان در حکومت انتصابی رابطه جاهل و عالم است، رابطه موکلی علیهم و اولیاء است، نه رابطه موکل و وکیل. مردم از طریق خبرگان می‌فهمند که از چه کسی باید تبعیت کنند و چه کسی ولیّ امر آنهاست و باید با او بیعت کرد. خبرگان در واقع بیعت‌گیرندگان از مردم هستند. به این مهم به زودی باز خواهیم گشت.

شش. خبرگان و ولیّ امر

خبرگان با ولیّ امر چه نسبتی دارند؟ آیا ناصب و عازل وی محسوب می‌شوند؟ آیا فارغ از نظارت عمومی از باب امر به معروف و نهی از منکر و وظیفه نصیحت به ائمه مسلمین، حق خاصی برای نظارت بر اعمال ولیّ امر دارند؟ آیا ولیّ امر در مقابل مجلس خبرگان مسئول است؟ همچنان که رئیس جمهوری در مقابل نمایندگان مردم (مجلس شورای اسلامی) مسئول است؟ آیا مجلس خبرگان حق دارد در صورت مکفی نبودن پاسخ‌های ولیّ امر، او را استیضاح نماید؟

بنابر مبانی حکومت انتصابی:

وظیفه مجلس خبرگان، جعل مقام رهبری یا اعطای آن مقام معمول به فقیه جامع‌الشرایط نیست؛ بلکه طبق ادله نصب، چنین مقامی برای فقیه جامع‌الشرایط جعل شده... و هیچ‌یک از این دو کار یعنی جعل اصل مقام و اعطای آن از اختیارات یا وظایف مجلس خبرگان نیست؛ بلکه وظیفه او فقط تشخیص تحقق

شرایط مزبور در شخص فقیه و اعلام نظر کارشناسی در این باره است؛ یعنی کشف اجتماع شرایط مزبور در شخص خاص.^۱

معتقدان به حکومت انتصابی، مجلس خبرگان را تنها کاشف یا شاهد ولیّ امر منصوب الهی می‌دانند، حال آنکه بنا بر آنچه گذشت مشخص شد که خبرگان عملاً رهبری را انتخاب کرده و به مردم معرفی می‌نمایند تا با وی بیعت کنند. دربارهٔ رابطهٔ مجلس خبرگان با ولیّ امر پس از انتخاب (یا پس از کشف و شهادت و تعیین) در مباحث آینده به تفضیل سخن خواهیم گفت. فعلاً تنها در مقام بحث از احداث زمامدار هستیم نه رابطهٔ خبرگان با زمامدار پس از آن.

مبحث دوم. خبرگان منصوب

در تعیین ولیّ امر به شیوهٔ تغلبِ گروهی همراه با انتخاب اضطراری، نقش خبرگان بسیار برجسته و مهم است. ابعاد مختلف جایگاه خبرگان را در ضمن چند بحث، دنبال می‌کنیم: شرایط خبرگان؛ احراز شرایط خبرگان؛ روش گزینش اعضای مجلس خبرگان؛ مردم و خبرگان منصوب و بالاخره ولیّ امر و خبرگان منصوب.

اول. شرایط خبرگان

در این شیوه، خبرگان تمامی شرایط شیوهٔ کشف را لازم دارند؛ اما آنچه در این شیوه مهم است، شرط تازه‌ای است که از آن می‌توان به همسو بودن خبرگان تعبیر کرد. جمعی از فقیهان همسو و همدل گردهم می‌آیند و تشکلی را همچون یک حزب سیاسی تشکیل می‌دهند. حزبی تمام عیار اما پنهان و غیر آشکار. آنان مواضع قدرت را می‌پایند و انجام وظایف شرعی را تنها در پناه کسب قدرت ممکن می‌دانند؛ لذا تصرف قله‌های قدرت را شرط لازم ادای تکلیف می‌شمارند و برای ایفای این واجب

۱. آیت‌الله جوادی آملی، (جایگاه فقهی حقوقی مجلس خبرگان)، فصلنامهٔ حکومت اسلامی، شماره ۸،

از باب مقدمه واجب، همکاری و رایزنی با هم‌فکران و هم‌سلیقه‌ها را واجب می‌دانند. این همسویی را می‌توان به اشتراک‌نظر در لزوم تحصیل قدرت رسمی برای انجام تکالیف دینی تعبیر کرد.

به زبان ساده‌تر، اینان فقیهانی قدرت‌طلبند؛ اما نه لزوماً همه فقیهان قدرت‌طلب؛ بلکه جمعی از ایشان که یکدیگر را شناخته‌اند و برای به‌دست‌گرفتن قدرت و قبول لوازم آن، آمادگی لازم را در خود احساس می‌کنند. واضح است که این شرط به صراحت و شفافیت ابراز نمی‌شود؛ بلکه از آن به «بینش سیاسی و اجتماعی» تعبیر می‌شود و مراد واقعی از آن «بینش سیاسی اجتماعی خاص» است که همسویی با هسته اولیه فقیهان خواهان قدرت باشد.

دوم. احراز شرایط خبرگان

هسته اولیه فقیهان قدرت‌طلب چون به تدریج به واسطه کبر سن و وداع دار فانی، نیاز به ترمیم دارد، می‌باید افراد جدیدی به آن‌ها اضافه شود. مهم‌ترین شرط افراد تازه‌ای که به جمع اول ملحق می‌شوند، همسویی پیش‌گفته است. دیگر شرایط به تدریج موضوعیت خود را از دست می‌دهند تا جایی که حتی شرط محوری فقاقت نیز از اجتهاد مطلق به اجتهاد متجزی و از اجتهاد متجزی به چند سال تحصیل در مرحله خارج، تنزل پیدا می‌کند.

نهادی که وظیفه خطیر احراز شرایط خبرگان را به‌عهده دارد، برخاسته و زیرمجموعه همان هسته اولیه فقیهان قدرت‌طلب است؛ یعنی یا فردی که از جانب این گروه و با پشتگرمی ایشان زمام جامعه را به‌دست گرفته، شخصاً و مستقیماً صلاحیت افراد را برای ورود به مجلس خبرگان تأیید می‌کند یا منصوبین وی (در نهادی از قبیل فقهای شورای نگهبان) رسماً احراز این شرایط را به‌عهده می‌گیرند. شرط «بینش سیاسی و اجتماعی» به‌نحوی تطبیق می‌شود که واجد شرایط بودن

هیچ‌یک از فقیهان غیرهمسو احراز نمی‌شود؛ بلکه تنها افرادی احراز شرایط می‌شوند که با ولیّ امر یا همان فقهای همسوی قدرت طلب توافق و سازگاری داشته باشند.

درواقع در مرحله احراز شرایط، گزینش به نحوی انجام می‌شود که نیازی به مرحله بعدی یعنی انتخاب مردم نمی‌افتد. درحقیقت شیوه برگزاری مرحله احراز، مرحله بعدی را تشریفاتی و زینتی می‌کند.

سوم. روش گزینش اعضای مجلس خبرگان

اعضای مجلس خبرگان که همان فقهای همسو باشند در شرایط عادی و شرایط اضطراری به دو روش به ظاهر متفاوت تعیین می‌شوند. مراد از شرایط عادی شرایطی است که این افراد همسو و ولیّ امر سازگار با ایشان، بدون توسل به تقیه یا توریه یا قرار گرفتن در شرایط اضطراری می‌توانند ولایت انتصابی فقیه را در جامعه محقق سازند. واضح است که در شرایط عادی، حکم اولی جاری می‌شود و بنابر حکم اولی، اعضای مجلس خبرگان مستقیماً توسط ولیّ امر منصوب می‌شوند یا با یک واسطه توسط منصوبین مستقیم وی نصب می‌شوند. (مثلاً فقهای شورای نگهبان که منصوب ولیّ امرند، اعضای خبرگان را نصب می‌نمایند).

تعداد اعضای مجلس خبرگان به نظر ولیّ امر بستگی دارد و شرط مهم همسویی و هم‌سلیقگی و سازگاری با ولیّ امر، ملاک اصلی گزینش خبرگان منصوب است. اینکه خبرگان منصوب، مادام‌العمر این منصب را دارند یا موقتند به نظر ولیّ امر بستگی دارد. حتی اگر ایشان به شکل موقت (مثلاً هشت یا ده سال) هم منصوب نشده باشند، ولیّ امر مجاز است که هر زمان که برخی از ایشان را به هر دلیلی نپسندید و ادامه کارشان را صلاح ندانست، آن‌ها را از این سیمت انتصابی عزل نماید یا به ایشان تذکر دهد که خود پیش‌قدم شده و استعفا نمایند. واضح است که نحوه کار و حوزه انجام وظیفه این خبرگان منصوب، همگی توسط ولیّ امر تنظیم شده و توسط دفتر وی به ایشان ابلاغ می‌شود.

اما اگر شرایط اجتماعی، آماده پذیرش ولایت انتصابی فقیه نیست و مردم یا اکثریت مردم، آمادگی پذیرش قیومیت فقها را ندارند و تمایل عمومی به شیوه‌های دموکراتیک و مشارکت همگانی در اداره جامعه است، معتقدان به حکومت انتصابی راه تقیه را در پیش می‌گیرند و شیوه مورد نظر خود را از افکار عمومی مخفی می‌نمایند و با مردم به شیوه مقبول خودشان سخن می‌گویند. یعنی به شیوه جدلی. این گونه وانمود می‌کنند که مردم خبرگان را انتخاب می‌کنند، اما شرایط را به گونه‌ای فراهم می‌کنند که انتخاب انجام شده هیچ تفاوتی با انتصاب نداشته باشد.

به این شیوه که اولاً، مسئله احراز شرایط داوطلبان را به یک نهاد انتصابی یعنی فقهای منصوب ولی امر می‌سپارند (مثلاً فقهای شورای نگهبان)؛ ثانیاً، این فقهای منصوب، شرط بینش سیاسی و اجتماعی را به گونه‌ای تفسیر می‌فرمایند که جز هم‌فکران و هم‌سلیقه‌ها و افراد همسو با ولی امر، کسی واجد شرایط، تشخیص داده نمی‌شود. افرادی که به مردم معرفی می‌شوند یا دقیقاً به همان اندازه مورد نیاز است یا برای هر عضوی، حداکثر دو یا سه نامزد پیش‌بینی می‌شود؛ افرادی که هیچ تفاوت ماهوی با هم ندارند و هر یک از جانب مردم انتخاب شوند با دیگری فرقی ندارند، حتی اگر گزینش را به قرعه نیز واگذار کنیم، نتیجه تفاوتی نخواهد کرد.

البته به مردم اطلاع داده نمی‌شود که انتخاب آن‌ها هیچ تأثیری در سرنوشت مجلس خبرگان ندارد. مردم می‌پندارند خبرگان با انتخاب آن‌ها بالا آمده و زمامدار نیز از جانب خبرگان منتخب انتخاب می‌شود؛ لذا زمامدار با یک واسطه منتخب مردم است.

چه بسا معتقدان حکومت انتصابی نیز از باب توریه و تقیه نیز دم از ولی منتخب مردم بزنند؛ اما در حکومت انتصابی رجوع به رأی مردم تنها از باب حکم ثانوی و در شرایط اضطراری و از قبیل اکل میته است،^۱ به علاوه پذیرش اعتبار رأی مردم بنیاد

۱. آیت‌الله شیخ ناصر مکارم شیرازی، *انوار الفقاهة*، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۱۶.

حکومت انتصابی را بر باد می‌دهد؛ لذا به لحاظ فقهی، ولیّ امر یا منصوبین وی تنها افرادی را به مردم معرفی می‌کنند که به زعم آن‌ها واجد شرایط کامل هستند و از این‌رو از جانب شارع به ولایت نصب شده‌اند و این فقهای منصوب الهی که همسو بودن آن‌ها به دقت احراز شده است، بی‌آنکه نیازی به انتخاب از سوی مردم باشد قبلاً از جانب ولیّ امر به این سمت منصوب شده‌اند. لذا برگزاری انتخاب خبرگان تنها برای بستن دهان دشمنان اسلام و نیز راضی کردن مردم کم‌اطلاع است.

واضح است که به محض عادی شدن شرایط و سیطره تمام‌عیار ولیّ امر و فقهای همسو بر تمامی مجاری قدرت، پرده انتخابات به کنار می‌رود و خبرگان به شیوه خالص انتصابی تعیین می‌شوند. انتخابات زر ورقی است که برای جامعه مانوس با ظواهر غربی، تلخی حکومت انتصابی را مخفی می‌کند. همانند کپسولی که محتوای آن، داروی تلخ شفابخش است اما اگر دارو بدون روپوش ارائه شود، بیماران از استعمال آن سر باز می‌زنند.

چهارم. مردم و خبرگان منصوب

خبرگان در واقع وکلای مردم و نماینده ایشان نیستند. چه مردم رأی بدهند، چه رأی ندهند، خبرگان (یعنی همان فقهای همسو با ولیّ امر) این سمت را دارا هستند. خبرگان از جانب ولیّ امر مستقیم یا غیرمستقیم منصوب شده‌اند تا از مردم بیعت بگیرند؛ یعنی تجدید بیعت با ولیّ امر فعلی و اخذ بیعت برای ولیّ امر بعدی (در صورت رحلت ولیّ امر فعلی).

بر این مبنا بیعت، اقرار به تویکی و پذیرش ولایت است؛ مطاوعه است؛ اذعان به اطاعت است. خبرگان زمینه‌گستر چنین امری هستند. عدم‌پذیرش رأی خبرگان و بیعت نکردن با ولیّ امر تعیین‌شده توسط ایشان شرعاً معصیت بوده در دنیا نیز جرم و گناه نابخشودنی به حساب می‌آید و با چنین افرادی از سوی فقهای حکومت انتصابی به عنوان خطرناک‌ترین دشمنان خدا و پیامبر برخورد می‌شود.

پنجم. ولیّ امر و خبرگان منصوب

واضح است که خبرگان، حق ویژه شرعی بر ولیّ امر ندارند، اما از سویی از آنجا که فی الواقع این خبرگان (فقهای همسو) بوده‌اند که ولیّ امر را به قدرت رسانیده‌اند و از مردم برای او بیعت گرفته‌اند، ولیّ امر وامدار ایشان است. ازسوی دیگر چون این خبرگان فاقد پشتوانه مردمی هستند، چاره‌ای جز اتکای به قدرت نظامی و غلبه شخصی ولیّ امر بر جامعه ندارند. فقهای همسو به واسطه خدمتی که به ولیّ امر کرده‌اند، به سمت نمایندگان منصوب وی در مواضع مختلف گماشته می‌شوند و از امتیازات و امکانات مختلف اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بهره‌مند می‌گردند؛ اما در عمل به میزان برخورداری از این امتیازات، پایگاه اجتماعی خود را از دست می‌دهند و به ولیّ امر وابسته‌تر می‌شوند و عملاً به کارگزاران عادی حکومت انتصابی تبدیل می‌شوند.

خبرگان منصوب در قبال ولیّ امر از هیچ استقلالی برخوردار نیستند؛ لذا واضح است که از آن‌ها انتظار نمی‌رود که بر عملکرد ولیّ امر، نظارت واقعی یا توانایی عزل وی را در صورت تخلف داشته باشند.

حکومت انتصابی بنابر شیوه «تغلب گروهی همراه با انتخاب اضطراری» به تدریج به سوی «تغلب شخصی» پیش می‌رود و پایانی جز تبدیل به یک حکومت زورمدار یگانه‌سالار ندارد. حکومتی که به نام دین تمامی مقدرات عمومی در دست یک نفر است و او برای بقای سیطره خود چاره‌ای جز اعمال زور ندارد. هرچند تمامی تصرفات خود را تحت عنوان دین و با حمایت ضمنی معاونانی به نام خبرگان منصوب انجام می‌دهد.

فصل دهم

زامداری انتصابی

اکنون نوبت بحث درباره زامداری ولیّ منصوب فرارسیده است. علی‌رغم اهمیت فراوان این مبحث، قائلان به حکومت انتصابی کمتر به آن پرداخته‌اند و یا حتی بعضی از آن‌ها اصولاً در این باره سخن نگفته‌اند.

راز این کم‌عنایتی چندان مخفی نیست؛ چرا که بنابر این نظریه، ولیّ منصوب در زامداری اختیارات مطلقه دارد و باتوجه به مراتب علمی و تقوایی وی، تعیین هیچ ضابطه‌ای برای وی لازم نیست. او مصلحت دین، جامعه و مردم را بهتر از همگان می‌داند و هرچه را صلاح بداند عمل خواهد کرد. بنابراین لزومی ندارد از روش‌ها، ضوابط و قواعد زامداری و حکمرانی ولیّ فقیه بحث کنیم.

با این همه تنها از زاویه انتصاب (و نه از زاویه ولایت یا اطلاق آن) چند مسئله قابل طرح است. یکی نحوه تعیین مقامات در حکومت انتصابی؛ دوم، آیا نظارت بشری بر ولیّ منصوب، مجاز یا ضروری است؟ سوم، مسئله ملیت مقامات انتصابی. به نظر می‌رسد پاسخ‌گویی به این سه سؤال برای آشنایی بیشتر با ابعاد حکومت انتصابی لازم باشد، ولو قائلان به این نظریه خطیر به‌هردلیلی به طرح این مسائل نپرداخته باشند.

نحوه تعیین مقامات در حکومت انتصابی

برای اداره هر جامعه‌ای وجود مقامات متعددی از قبیل مقامات اجرایی؛ قضایی؛ تقنینی و نظامی لازم است. آنچه مهم است چگونگی تعیین این مقامات؛ نحوه ارتباط آن‌ها با یکدیگر و میزان استقلال و وسعت عمل ایشان است. در حکومت انتصابی نیز مانند همه حکومت‌ها تعدد مقامات به رسمیت شناخته شده است. با توجه به مبنای مشروعیت این نظریه، تدبیر حوزه عمومی از جانب شارع به عهده ولی منصوب نهاده شده است. لذا هرگونه تصرف و دخالتی در این حوزه تنها با اذن قبلی یا اجازه بعدی ولی امر مشروع خواهد بود.

بنابراین واضح است که مقامات حکومت انتصابی نه تنها از هیچ استقلالی نسبت به ولی امر برخوردار نیستند؛ بلکه تنها با نصب یا اذن ولی امر، متصدی خدمات عمومی می‌شوند. یعنی مقامات حکومت انتصابی یا مستقیماً از سوی ولی فقیه منصوب می‌شوند یا اینکه از جانب منصوبین ولی فقیه با رعایت سلسله مراتب بلاواسطه یا با واسطه گماشته می‌شوند.

در شرایط عادی و به حکم اولی تمامی مقامات حکومت انتصابی اعم از مقامات تقنینی، اجرایی، قضایی، نظامی و غیره همگی انتصابی هستند؛ زیرا مقامات حکومت انتصابی، بازوهای ولی منصوب محسوب می‌شوند.^۱ ولی فقیه برای امور اجرایی از بازوی اجرایی خود یعنی معاون اجرایی استفاده می‌کند، برای امور قانونگذاری و برنامه‌ریزی از بازوی تقنینی یعنی معاون قانونگذاری سود می‌جوید.^۲ برای امور جزایی، کیفری و قضایی از بازوی قضایی خود یعنی معاون قضایی بهره می‌برد. برای

۱. «تشکیلات حکومت و نظام ناشی از اراده و صواب‌دید و اختیار ولی فقیه است»؛ آیت‌الله شیخ محمد مؤمن قمی، کلمات سلیدة فی مسائل جدیدة، ص ۱۱.

۲. «مشروعیت مجلس تشریح و قانونگذاری مانند سایر دوائر مختلف در نظام ولایت، موقوف به رأی ولی مسلمین است. او کسی است که خداوند وی را ولی بر مردم قرار داده است...»؛ پیشین، ص ۲۰.

امور دفاعی، نظامی، انتظامی و امنیتی، بازوی نظامی یعنی معاون نظامی را منصوب می‌نماید. واضح است که هر یک از این معاونان جهت انجام وظایف محوله، شورایی انتصابی تشکیل می‌دهند. این شوراهاى انتصابی یا مستقیماً توسط ولیّ فقیه منصوب می‌شوند یا اینکه با اذن وی توسط معاونان منصوب ایشان مشغول به کار می‌شوند. در حکومت انتصابی، شورای انتصابی اجرایی، وظایف هیئت وزیران یا کابینه را به عهده دارد.

شورای انتصابی قانونگذاری با مدیریت معاون قانونگذاری، معادل مجلس شورا یا کنگره در حکومت‌های دموکراتیک و انتخابی است. شورای انتصابی قضایی با مدیریت معاون قضایی تمشیت امور جزایی، کیفری و قضایی را به عهده می‌گیرد. شورای انتصابی نظامی با مدیریت معاون نظامی ساماندهی امور نظامی، دفاعی، انتظامی و امنیتی را انجام می‌دهد. شورای انتصابی فرهنگ با مدیریت معاون فرهنگی هدایت امور فرهنگی و هنری جامعه از قبیل رادیو، تلویزیون، روزنامه، سینما، کتاب و... را انجام می‌دهد.

خط مشی معاونان مختلف ولیّ فقیه، تعداد و وظایف شوراهاى مختلف انتصابی توسط دفتر ولیّ امر تدوین و به ایشان ابلاغ می‌شود. تمامی سمت‌ها و کلیه مقامات در حکومت انتصابی به‌طور موقت منصوب می‌شوند. یعنی در حکم ایشان مدت‌زمان انجام وظیفه مأمور منصوب، مشخص شده است. البته بقای مأمور منصوب در سمت تعیین شده حتی در زمان تعیین شده منوط به کسب رضایت خاطر ولایت امر یا منصوبین مافوق است.

لذا اگر فردی مثلاً به مدت چهار سال به سمت عضویت شورای قانونگذاری (معادل وکیل مجلس شورا در حکومت‌های انتخابی) منصوب شود و در این فاصله از خط مشی تعیین شده برای وی تخطی کند، بلافاصله بر حسب مورد یا عزل می‌شود یا به وی دستور داده می‌شود که محترمانه استعفای خود را تقدیم نماید.

ولیّ فقیه در پایان هر دوره که خود تعیین کرده مجاز است مأموریت منصوبان خود را تمدید نماید. تمدید زمان انتصاب دلالت بر حسن انجام وظیفه مأمور منصوب می‌کند.

کلیه مقامات حکومت انتصابی در مقابل ولیّ امر مسئول هستند؛ یعنی ولیّ فقیه شرعاً حق دارد از ایشان سؤال کند و آن‌ها موظف به پاسخ‌گویی هستند. مقامات حکومت انتصابی شرعاً مکلفند منویات ولیّ امر را موبه‌مو رعایت نمایند و تحت نظارت استصوابی ایشان عمل کنند.

آیین‌نامه نحوه ارتباط، وسعت حوزه مأموریت، چگونگی انجام وظایف و هماهنگی بین مقامات مختلف حکومت انتصابی توسط مقام رفیع ولایت امر، ترسیم شده و به ایشان ابلاغ می‌شود. این آیین‌نامه تنظیمی ولیّ فقیه معادل قانون اساسی در حکومت‌های انتخابی است. اصولاً آرای ولیّ فقیه در حکم قانون است.^۱

واضح است که این آرا که از سوی مقام ولایت شرف صدور یافته است، لازم نیست همگی کتبی یا علنی باشد. اگر ولیّ امر صلاح بداند برحسب مورد می‌تواند آرای شفاهی یا غیرعلنی نیز صادر نماید که همه آن‌ها قانون محسوب می‌شوند و توسط مردم و مقامات منصوب لازم‌الاجرا خواهند بود. البته قوانین مرتبط با امور علنی غالباً کتبی خواهد بود.

اگر مقامات حکومت انتصابی در موردی اختلاف پیدا کردند، در سطح معاونان ولیّ فقیه توسط خود ولیّ فقیه و در سطوح پایین‌تر توسط معاون مربوطه یا مأمور ویژه منصوب، حسب مورد رفع اختلاف خواهد شد. لذا در حکومت انتصابی که حکومتی از بالا به پایین و تنزیلی است، مشکلی باقی نمی‌ماند که با سرپنجه تدبیر ولیّ امر، قابل رفع نباشد.

۱. «رای ولایت فقیه در حکم قانون است»؛ آیت‌الله سیدمحمد هاشمی شاهرودی.

برخی حوزه‌ها به واسطه اهمیت یا مصلحت، علاوه بر متولی، نماینده‌ای نیز به‌عنوان ناظر از سوی ولیّ امر یا منصوبان وی منصوب می‌شود تا برحسب مورد با نظارت استطلاعی یا نظارت استصوابی انجام وظیفه نماید. نحوه هماهنگی متولی منصوب با ناظر منصوب به‌دقت از سوی دفتر ولیّ امر تعیین می‌شود.

در شرایط عادی چه‌بسا ولیّ فقیه به برخی افراد اذن تصرف در برخی از حوزه‌ها را اعطا کند یا اینکه تصرفات و دخالت‌های قبلی انجام‌شده از سوی بعضی مردم را اجازه دهد. بی‌شک این‌گونه اذن و اجازه‌ها نیز مطابق مصلحت صادر شده است. اما گاهی اذن و اجازه و حتی انتصاب در شرایط غیرعادی صادر می‌شود و صدور آن چندان با رضایت و رغبت ولیّ امر نیز همراه نیست؛ بلکه عملاً بر وی تحمیل شده است. به‌عنوان مثال اگر عالمی در منطقه‌ای صاحب نفوذ است، به‌نحوی که انتصاب فرد دیگری از سوی مردم با ادبار و مقاومت همراه می‌شود، ولیّ امر به وی اذن می‌دهد و او نماینده‌ی مآذون ولیّ امر خواهد بود.

اگر جامعه به‌گونه‌ای است که ضوابط حکومت انتصابی را برنمی‌تابد و تمایل به حکومت انتخابی دارد و خواهان تعیین مقامات عالی‌ه جامعه از طریق انتخابات عمومی است، یعنی به‌جای معاون اجرایی، رئیس‌جمهور می‌خواهد و به‌جای عضو شورای انتصابی قانونگذاری، وکیل مجلس شورا می‌طلبد و به‌جای اوامر و احکام ولیّ فقیه و بخشنامه ابلاغی از سوی دفتر ولیّ امر، قانون اساسی مصوب ملت، طلب می‌کند. در این صورت در شرایط اضطراری و به حکم ثانوی یا بنا بر مصلحت موقت، حکومت انتصابی به مقامات منتخب مردم با تمهیداتی تن می‌دهد، این تمهیدات عبارتند از:

اولاً. نهادی انتصابی را مأمور به بررسی شرایط داوطلبان و نظارت بر انتخابات می‌کند تا آن‌ها را که مناسب نمی‌داند پیشاپیش رد صلاحیت کند یا در مواردی که نتیجه مطلوب نبوده انتخابات ابطال شود.

ثانیاً. مقام منتخب مردم زمانی مشروعیت خواهد داشت که به تنفیذ ولیّ فقیه برسد، اگر شرایط اقتضا می‌کرد ولیّ فقیه می‌تواند از لوازم اهرم تنفیذ استفاده کند یا با پیش‌بینی نهادهای انتصابی (از قبیل شورای نگهبان منصوب ولیّ امر) هیچ قانونی بدون تأیید ولیّ فقیه تصویب نخواهد شد.

ثالثاً، قلمرو اختیارات این‌گونه مقامات انتخابی با پیش‌بینی نهادهای موازی یا متداخل انتصابی به شدت محدود می‌شود؛ به‌گونه‌ای که مقامات انتخابی تنها در حوزه‌ای محدود و عملاً غیر مؤثر امکان عرض‌اندام خواهند یافت.

به‌هر حال مقام منتخب مردم در حکومت انتصابی تنها در شرایط اضطراری و به حکم ثانوی و از باب اکل میته و به‌واسطهٔ تحمیل شرایط آن‌هم با محدودیت‌های فوق ممکن است. هر زمان که ولیّ فقیه مصلحت نداند که یکی از منتخبان مردم ادامهٔ کار دهد، ولو زمان قانونی انجام وظیفهٔ وی به سر نیامده باشد، می‌تواند او را برکنار سازد. ضمناً مشروعیت خدمتگزاری منتخبان مردم در حکومت انتصابی به یکی از دو امر است: یکی تنفیذ ولیّ امر؛ دیگری نظارت استصوابی ولیّ فقیه یا منصوبان ولیّ فقیه بر وی.

مسئلهٔ نظارت بر ولیّ منصوب

مسئلهٔ نظارت بر ولیّ منصوب فرع بر مسئلهٔ مهم‌تری است:

آیا ولیّ منصوب، مقام مسئول محسوب می‌شود؟ چرا که نظارت، یکی از لوازم مقام مسئول بودن است. لذا قبل از بحث دربارهٔ مسئلهٔ نظارت بر ولیّ منصوب، از باب مقدمه به بحث دربارهٔ مقام مسئول بودن ولیّ منصوب می‌پردازیم.

آیا ولیّ فقیه، مقام مسئول است؟

مقام مسئول، مقامی است که می‌توان از او سؤال کرد و او موظف به پاسخ‌گویی است. چه کسی یا چه کسانی حق سؤال و پرسش دارند؟ از چه می‌پرسند؟ و اگر پاسخ

را نادرست یا ناکافی یافتند چه پیامدهایی دارد؟ به سؤال اول می‌توان سه‌گونه پاسخ داد.

اول. مسئولیت در برابر خداوند یا ملائک خاصی از مأموران الهی در سرای دیگر یعنی آخرت. اگرچه دینداران و خداپرستان همه آدمیان را در برابر خداوند مسئول می‌دانند^۱ و بی‌شک زمامداران نیز نه تنها از این قاعده مستثنی نیستند؛ بلکه مسئولیتی مضاعف دارند و از حقوق عمومی به‌دقت از ایشان حسابرسی خواهد شد؛ اما مراد از مقام مسئول در علم سیاست این نیست؛ یعنی از مقام مسئول، مسئولیت اخروی و فرانسائی یا حتی مسئولیت وجدانی اراده نمی‌شود.

دوم. مسئولیت در برابر مردم. هر یک از آحاد مردم می‌تواند از زمامدار سؤال کند و او موظف به پاسخ‌گویی است. تعالیم دینی از قبیل امر به معروف و نهی از منکر و نیز فریضه نصیحت به ائمه مسلمین از لوازم این حق عمومی است. بنابراین زمامدار در برابر مردم مسئول است.

اگرچه این پاسخ به یک معنا صحیح و در جوامع بسیط و غیرپیچیده نیز مفید و کارآمد بوده، اما پیچیدگی روابط اجتماعی و سیاسی در جوامع امروزی مسئولیت در برابر مردم و امر به معروف و نهی از منکر و فریضه نصیحت به ائمه مسلمین را نهادینه کرده؛ به این معنا که زمامدار در برابر یک نهاد قانونی که اعضای آن نماینده مردمند مسئول است. مراد از مقام مسئول در عرف علوم سیاسی همین معنای اخیر است؛ یعنی مسئولیت در برابر یک نهاد بشری منتخب مردم و مستقل از مسئول‌عنه در همین دنیا. نهاد ناظر در مواردی که لازم بداند زمامدار را استیضاح می‌کند و به‌نمایندگی از موکلان یعنی مردم، او را عزل می‌نماید. در حکومت‌های انتخابی رئیس‌جمهور در مقابل پارلمان و مجلس شورا به‌همین معنا مسئول است.

۱. «وقفوهم إنهم مسئولون»، صافات، ۲۴؛ «لایستل عما یفعل و هم یستلون»، انبیاء، ۲۳.

سوم. مسئولیت در برابر یک قشر، طبقه یا گروه خاص. در حکومت‌های آریستوکراتیک (اشراف‌سالاری) زمامدار نماینده یک طبقه، قشر یا گروه خاص از قبیل سادات، زمین‌داران، روحانیون، فلاسفه و فقیهان است و لامحاله در برابر ایشان مسئول است و می‌باید نظر ایشان را تأمین کند. زمامدار همچنان‌که توسط این طبقه نصب می‌شود، در زمان مقتضی از جانب همین طبقه نیز عزل می‌شود. این طبقه یا قشر خاص اگرچه یک نهاد معین قانونی محسوب نمی‌شود، اما گونه‌ای از «مقام مسئول» را سامان می‌دهد.

اکنون پرسیدنی است آیا ولیّ منصوب در حکومت انتصابی، مقام مسئول شمرده می‌شود؟ به شکل دقیق‌تر آیا ولیّ منصوب در برابر یک نهاد منتخب مردمی و مستقل از وی یا در برابر قشر فقیهان (مثلاً مجلس خبرگان) مسئول است؟ (مسئولیت اخروی در برابر خداوند و مسئولیت دنیوی غیرنهادینه در برابر آحاد مردم به دلایلی که گذشت تخصصاً از بحث بیرون است.) واضح است که ولیّ منصوب را نمی‌توان در برابر نهادی دموکراتیک، متشکل از نمایندگان منتخب مردم، مسئول دانست.

چنین مسئولیتی نافی ضوابط حکومت انتصابی است. چرا که در چنین حکومتی مردم، مولی علیهم هستند و ولیّ شرعی، متکفل سامان و تدبیر حوزه عمومی است. به رسمیت شناختن حق سؤال برای یک نهاد منتخب و دموکراتیک با لوازم حقوقی آن، به معنای نفی ولایت شرعی و نصب عام الهی است. بنابراین ولیّ منصوب مقام مسئول در برابر نهاد دموکراتیک محسوب نمی‌شود.

اما مسئولیت در برابر همه فقیهان یا برخی از فقیهان (مثلاً مجلس خبرگان) بستگی به نحوه تعیین خبرگان و نحوه تعیین ولیّ منصوب دارد. اگر ولیّ منصوب از طریق کشف یا قرعه یا ولایتعهدی یا تغلب شخصی تعیین شود، مسئولیتی در برابر فقیهان ندارد و هرچند دیگر فقیهان دارای وزن اجتماعی باشند، زمامدار نمی‌تواند عملاً

سؤال و رأی آنان را نادیده بگیرد؛ اما تن دادن به اقتدار اجتماعی غیر از مسئولیت حقوقی در برابر یک نهاد قانونی است.

اما اگر زمامدار از طریق تغلب گروهی همراه با انتخابات اضطراری به قدرت رسیده باشد، قاعدتاً در برابر گروهی از فقیهان که وی را به مقام ولایت رسانیده‌اند می‌باید پاسخ‌گو باشد. البته این در آغاز امر است؛ اما آنچنان‌که گذشت، به تدریج که مواضع قدرت به سیطره ولیّ فقیه درمی‌آید، آنان آرام استقلال خود را در برابر ولیّ فقیه از دست داده و ناتوان از سؤال خواهند شد (خبرگان منصوب).

آری اگر شرایط اجتماعی به گونه‌ای باشد که جامعه تمرکز قدرت را ملازم فساد بداند و نظارت نهادینه دنیوی را بر قدرت سیاسی شرط سلامت حاکمیت تلقی کند، در این صورت به حکم ثانوی و در شرایط اضطراری و در ظاهر، همان فقیهان طالب قدرت که به تدریج به خبرگان منصوب بدل شده‌اند، به عنوان نهاد دارای حق سؤال و ولیّ فقیه به عنوان مقام مسئول معرفی خواهند شد. بدیهی است که باتوجه به عدم استقلال این نهاد نسبت به ولیّ فقیه، هرگز سؤالی واقعی پرسیده نمی‌شود و عنوان مقام مسئول تنها عنوانی تشریفاتی برای دفع تهمت استبداد خواهد بود.

به هر حال در حکومت انتصابی، ولیّ فقیه مقام مسئول شمرده نمی‌شود؛ هر چند همه مقامات در برابر وی مسئولند. خلیفه خداوند تنها در برابر خداوند مسئول است و کفی به حاسبا و هیچ نهاد بشری دارای حق سؤال از عملکرد ولیّ فقیه در این حکومت پیش‌بینی نشده است.

اقسام نظارت در فقه

اکنون پس از این بحث مقدماتی، به بررسی مسئله نظارت بر ولیّ منصوب می‌پردازیم. سؤال اصلی این قسمت از بحث این است: آیا در حکومت انتصابی، نهاد مشخصی امر نظارت بر ولیّ فقیه را برعهده دارد یا اینکه این مقام رفیع، نیازی به

نظارت نهادینه بشری ندارد؟ قبل از پاسخ به این سؤال مهم، مراد از نظارت را باید تعیین کرد.

در فقه، دو تقسیم‌بندی از نظارت به چشم می‌خورد. یکی تقسیم نظارت از حیث ناظر. ناظر یا شرعی است یا جعلی و وضعی.^۱ ناظر شرعی ناظری است که از سوی شارع نصب شده است. متصدی امور حسبه در فقدان ولی شرعی معین؛ یعنی فقهای عادل از این قبیل است که با دو اصطلاح «الناظر فی امور المسلمین» یا «الناظر فی مصالح المسلمین» از آنان یاد می‌شود و در بحث وصیت، فراوان مورد استعمال قرار گرفته است.^۲

چنین نظارتی عبارت اُخرای ولایت یا جواز تصرف است. ناظر جعلی (وضعی)، ناظری است که از سوی مالک، ذی‌حق، متولی شرعی یا اولیای ذی‌حق منصوب می‌شود. ناظر جعلی مختص به بحث وقف است. واقف علاوه بر نصب متولی می‌تواند بر حسن اداره وقف، ناظر نصب نماید.^۳ نظارت به این معنا مقابل ولایت است.

دیگری تقسیم نظارت به استطلاعی و استصوابی. نظارت ناظر جعلی، دو گونه می‌تواند باشد. در نظارت استطلاعی، متولی تصرفات خود را در وقف به اطلاع ناظر می‌رساند، اما تصویب ناظر لازم نیست. واضح است که لزوم اطلاع به ناظر در مواردی است که وی درخواست کند. به هر حال هیچ تصرفی نباید از دید ناظر مخفی بماند. اما در نظارت استصوابی، تصرفات متولی، تنها پس از تصویب ناظر جایز

۱. رجوع کنید به شیخ جعفر، *کشف الغطاء عن مهمات الشریعة الغراء*، کتاب الوقف، المبحث التاسع فی الناظر، ص ۳۷۱ (چاپ سنگی).

۲. به عنوان نمونه رجوع کنید به: شیخ مفید، *المقنعة*، ص ۶۵۷.

۳. سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، *العروة الوثقی*، کتاب الوقف، الفصل السادس: فیما یتعلق بالناظر، مسئله ۱۲، ج ۳، ص ۲۳۱.

است.^۱

نظارت بر ولیّ فقیه

اکنون پرسیدنی است که آیا در فقه، فرد یا افراد مشخصی جهت نظارت بر ولیّ فقیه از سوی شارع نصب شده‌اند تا آن‌ها را ناظر شرعی بدانیم یا اینکه در حوزه ولایت بر مردم، در حوزه عمومی آیا ذی‌حقی نصب ناظر جعلی بر ولیّ فقیه را داشته باشد؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، نظارت این ناظران بر ولیّ فقیه، استصوابی است یا استطلاعی؟ در پاسخ به این سؤال‌های مهم می‌توان گفت:

اولاً. هیچ فرد یا نهادی از سوی شارع جهت نظارت بر ولیّ فقیه نصب نشده است؛ بنابراین ناظر شرعی بر ولیّ فقیه منتفی است.

ثانیاً. باتوجه به ضوابط ولایت شرعی و مبانی حکومت انتصابی، مردم در حوزه عمومی، ذی‌حق محسوب نمی‌شوند تا مجاز باشند ناظر جعلی بر متولی حوزه عمومی نصب نمایند. از این دیدگاه، سامان‌دادن حوزه عمومی از سوی شارع به‌عنوان وظیفه شرعی به فقها سپرده شده و ایشان به ولایت بر امت منصوب شده‌اند و مردم به‌مثابه موالی علیهم در حوزه عمومی رشید شمرده نمی‌شوند تا چه برسد به اینکه ذی‌حق باشند یا مجاز به نصب ناظر بر ولیّ فقیه باشند.

براین‌اساس ولیّ فقیه مصلحت مردم را بهتر از خود ایشان تشخیص می‌دهد و تنها وظیفه مردم اطاعت و نصرت ولیّ فقیه است. به‌رحال از سویی مردم در حوزه عمومی ذی‌حق نیستند و از سوی دیگر حق گماشتن ناظر جعلی بر ولیّ فقیه را ندارند. بنابراین ناظر جعلی بر ولیّ فقیه نیز منتفی است.

۱. رجوع کنید به: *کشف النطاء*، ص ۳۷۱؛ و *العروة الوثقی*، ج ۳، ص ۲۳۱. و آیت‌الله خمینی، *تحریر الوسیله*، کتاب الوقف، مسئله ۸۶، ج ۲، ص ۸۴.

ثالثاً. با متفی شدن هر دو نوع نظارت، بدیهی است که نظارت استصوابی یا استطلاعی نیز سالبه به انتفاء موضوع است. یعنی در فقه، هیچ نظارت استصوابی یا استطلاعی بر ولیّ فقیه پیش‌بینی نشده است. پس ولیّ فقیه نه لازم است عملکرد خود را به اطلاع فرد یا افرادی برساند و نه لازم است پس از تصویب فرد یا افرادی به تدبیر در حوزه عمومی اقدام کند.

بنابراین براساس مبانی حکومت انتصابی و ضوابط ولایت موجه است که بشنویم: «چگونه ولایت مطلقه فقیه و نایب امام زمان (عج) محتاج نظارت است؟»^۱ یا اینکه: «اگر خبرگان حق نظارت بر رهبری را داشته باشند، می‌شوند رهبر مخفی پشت صحنه، آن‌هم افرادی که خودشان طرف شبهه‌اند، این یعنی قدرت اصلی در دست آن‌ها. در هیچ‌یک از مسئولین، ناظر نیست؛ در رهبر که امکان لغزشش کمتر است به طریق اولی، اصلاً نظارت دون شأن رهبری است»^۲.

ملکه قدسیه اجتهاد و عدالت، ولایت انتصابی فقیه را از هر نظارتی بی‌نیاز می‌کند. آن‌ها که از فقاقت و عدالت بی‌بهره‌اند نیازمند ناظرند تا منحرف نشوند. اما فقیه عادل را چه به نظارت؟ به‌ویژه الطاف خفیه حضرت صاحب‌الأمر (عج) ولیّ فقیه را از هر نظارت نهادینه بشری بی‌نیاز می‌سازد. لذا بنابر مبانی حکومت انتصابی، ولیّ منصوب نیازمند نظارت بر عملکرد نیست.

اکتفا به نظارت بر بقای شرایط

در اینجا سؤالی پیش می‌آید. برفرض که فقیه واجد شرایطی ولایت مردم را به‌عهده بگیرد؛ چه تضمینی است که این شرایط در طول زمان، ثابت باقی بماند و

۱. رجوع کنید به: صورت مشروح مذاکرات بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، ص ۱۲۷۰.

۲. پیشین، ج ۳، ص ۱۲۶۲ و ۱۲۶۳.

دستخوش تغییر و تحول نشود؟ بی‌شک بر فرض چنین تغییری، زمامدار از سویی صلاحیت ادامه ولایت را ندارد و از سوی دیگر در بعضی موارد خود نیز اقرار به فقدان صلاحیت نخواهد کرد. بنابراین چاره‌ای جز پیش‌بینی یک نهاد نظارتی باقی نمی‌ماند.

قائلان به روش کشف و تشخیص در تعیین ولیّ منصوب، بر این باورند که خبرگان کاشف، وظیفه کشف از نصب الهی و کشف از عزل الهی را برعهده دارند.^۱ انجام این وظیفه شرعی مقدمه‌ای لازم دارد که همانا نظارت بر ولیّ فقیه است. مراد از این نظارت، نظارت بر بقای شرایط است و از مقدمات کشف محسوب می‌شود. به‌نحوی که تکلیف کشف از عزل الهی بدون این‌گونه نظارت، محقق نمی‌شود.

مراد از نظارت بر بقای شرایط این است که نهاد ناظر (خبرگان کاشف) هم‌وغم خود را مصروف بررسی بقای شرایط ولیّ فقیه می‌کند. البته اصل در بقای شرایط است؛ اما اگر اماره، قرینه یا نشانه‌ای دالّ بر تغییر یکی از شرایط ولیّ فقیه مشاهده کرد، مورد را با ولیّ فقیه درمیان می‌گذارد. اگر با توضیحات ولیّ فقیه رفع اشکال شد، کشف از بقای شرایط می‌شود. اما اگر توضیحات ولیّ فقیه قانع‌کننده تشخیص داده نشد، راه برای کشف از عزل وی فراهم می‌شود.

لازم به توضیح است که نظارت بر بقای شرایط، مرتبه نازله نظارت بر عملکرد است؛ چرا که در نظارت بر عملکرد، نهاد ناظر، تمامی اعمال زمامدار را در حوزه عمومی زیر نظر دارد و هر تصمیم وی را که خلاف عدالت، منافی دین یا متضاد با مصالح عامه تشخیص داد یا نسبت به محورهای سه‌گانه مشکوک یا مبهم دانست، حق سؤال از زمامدار دارد و زمامدار موظف به پاسخ‌گویی است.

۱. به‌عنوان نمونه رجوع کنید به: آیت‌الله شیخ عبدالله جوادی آملی و آیت‌الله شیخ محمدتقی مصباح یزدی، (جایگاه فقهی حقوقی مجلس خبرگان)، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، قم: تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۴، ۲۲ و ۴۴ و آیت‌الله مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: ۱۳۷۸، ص ۷۴.

چه بسا شرایط زمامدار به لحاظ فردی باقی باشد یعنی مجتهد باشد، مرتکب کییره و مصر بر صغیره نباشد و فی حدّ نفسه، فردی مدیر و مدبر باشد؛ اما حاصل عمل وی و سیستم تحت مدیریت وی و در مجموع زمامداری وی، غیر عادلانه و غیر مدبرانه باشد و اهداف متعالی دین را تأمین نکند. عدالت تنها مانع از ارتکاب عمدی معصیت است، اما مانع از خطا و اشتباه نیست. با توجه به اختیارات بسیار وسیع ولایت فقیه در حوزه عمومی یعنی ولایت مطلقه، واضح است که هزینه‌ای که جامعه به واسطه خطای ولایت فقیه متحمل می‌شود بسیار بالا است. بنابراین اکتفا به بقای شرایط زمامدار مانع از وقوع انحراف و خطا و اشتباه در مدیریت نیست.

درواقع قائلان به اکتفا به نظارت در بقای شرایط، سلامت حاکمیت را تنها در گرو رعایت برخی صفات و فضایل شخصی در زمامدار می‌دانند و پاسخ به سؤال سستی «چه کسی باید حکومت کند» را وافی به مقصود می‌دانند. حال آنکه بنابر لزوم نظارت بر عملکرد فضایل شخصی مدیران، هرگز سلامت و حاکمیت صحت مدیریت را تضمین نمی‌کند. آنچه مهم است ارزیابی عملکرد و برون‌داد مجموعه مدیریتی است. اگر عملکرد حاکمیت، عادلانه و تأمین‌کننده مصالح عمومی و اهداف متعالی دین نبود، حاکمیت نامشروع می‌شود و احراز این عدم مشروعیت نیازمند نظارت دقیق بر عملکرد است و هرگز با نظارت بر بقای شرایط تأمین نمی‌شود. می‌توان گفت نظارت بر عملکرد، لازمه این است که سؤال اصلی سیاست را «چگونه حکومت کردن» بدانیم نه اینکه چه کسی با چه شرایطی حاکم باشد؟

از سوی دیگر نظارت بر بقای شرایط، لزوماً از طریق نظارت بر عملکرد، حاصل نمی‌شود. اگر ناظران از هر طریقی که نزد خودشان معتبر باشد به بقای شرایط در ولیّ فقیه رسیدند، کافی است؛ ولو از طریق خواب و رؤیا احراز کنند شرایط وی باقی است یا دو شاهد عادل شهادت دهند که تدبیر معظم‌له کماکان استمرار دارد یا اینکه شخصاً یقین داشته باشند که ولیّ فقیه چون گذشته افضل فقیهان عادل مدبر است و

این یقین شخصی بر هیچ پایه متین استدلالی قابل عرضه به اهل علم نیز مبتنی نباشد. البته امکان حصول نظارت بر بقای شرایط از طریق نظارت بر عملکرد منتفی نیست.

فرق سوم نظارت بر بقای شرایط با نظارت بر عملکرد این است که نظارت بر عملکرد خود موضوعیت دارد و لزوم آن از یک‌گونه فلسفه سیاسی برخاسته، اما نظارت بر بقای شرایط تنها از باب مقدمه کشف لازم شده و استقلالی ندارد و زائیده فلسفه سیاسی دیگری است. فلسفه سیاسی‌ای که می‌پندارد اگر زمامدار فقیه، عادل و مدیر باشد، دیگر نیازی به سنجش عملکرد و برون‌داد مجموعه تحت مدیریت وی نیست، چون از چنین رهبری جز خیر صادر نمی‌شود.

نظارت بر عملکرد برخاسته از درک پیچیدگی‌های روابط سیاسی است و بر آن است که سلامت مدیریت جامعه راهی جز ارزیابی مستمر عملکرد مدیران و تصمیمات کلان مجموعه تحت مدیریت ندارد. نظارت بر بقای شرایط مرتبه نازله، ادنی و رقیق نظارت بر عملکرد است و با رعایت مرتبه پایین هرگز نکات مثبت و برکات مرتبه بالا تحصیل نمی‌شود.

به‌رحال قائلان به حکومت انتصابی به‌ویژه معتقدان به طریق کشف و تشخیص برای تعیین ولیّ منصوب نظارت بر عملکرد را منافی شأن رفیع مقام ولایت فقیه دانسته، تنها نظارت بر بقای شرایط را پذیرفته‌اند.^۱ اما قائلان به دیگر طرق همانند

۱. اصلاحیه اصل ۱۰۸ قانون اساسی جمهوری ایران در کمیسیون اول شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ این‌گونه تصویب شده بود: «به‌منظور نظارت بر حسن انجام وظایف رهبری و اجرای اصل ۱۰۷ و ۱۱۱ و انجام سایر وظایف در این قانون، تعدادی از مجتهدین عادل و آگاه به زمان که دارای قدرت تشخیص و احراز شرایط و صفات رهبری باشند با رأی مستقیم و مخفی مردم به‌عنوان خبرگان انتخاب می‌شوند...»؛ صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، جلسه ۳۱، ج ۳، ص ۱۲۵۹. این اصل پس از بحث و گفتگوهای فراوان به‌تصویب شورای بازنگری نرسید، همان ۱۲۷۵. اصل ۱۰۸ قانون اساسی که تنها مستند نظارت بر بقای شرایط رهبری در این قانون است به‌شرح ذیل می‌باشد: «هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز—

قرعه و ولایتعهدی در این باره کمتر سخن گفته‌اند. در این طرق با عدم پیش‌بینی نهادی به نام خبرگان حتی همین نظارت حداقلی نیز مبنایی ندارد. اما در دو طریقهٔ اسبقیت و تغلب شخصی و تغلب گروهی همراه با انتخاب اضطراری، اصولاً بحث نظارت چه بر بقای شرایط، چه بر عملکرد، متفی است؛ چرا که زمانی که دست‌یازیدن به قدرت به تشخیص فردی و با زور، مشروع قلمداد می‌شود، ادامه‌اش نیز با همین منش و روش مشروع خواهد بود.

لذا چنین حاکمیتی نظارت‌ناپذیر است و تنها با مواجههٔ با قدرت برتر، صحنهٔ قدرت را ترک می‌کند یا تن به ضوابط عادلانه و عقلایی خواهد داد. خبرگان منصوب که لازمهٔ طریقهٔ تغلب در تعیین ولیّ منصوب است، هرگز توان نظارت بر ولیّ امر را نخواهند داشت.

فارغ از مبانی نظری، نظارت بر ولیّ فقیه در همان طریق کشف و تشخیص به لحاظ عملی در گرو تحقق چند عامل است:

اول. استقلال مجلس خبرگان از ولیّ فقیه. نهاد ناظر بدون استقلال از مورد منظور امکان نظارت ندارد. بدون چنین استقلالی نظارت واقعی جای خود را به نظارت صوری، ظاهری و تشریفاتی می‌دهد. لازمهٔ استقلال مجلس خبرگان امکان‌گزینش اعضای آن به‌طور مستقل و بدون دخالت ولیّ فقیه یا منصوبین وی (از قبیل فقهای شورای نگهبان) است. اگر عمل‌گزینش، احراز شرایط و مانند آن توسط منصوبین ولیّ فقیه صورت بگیرد، حاصل کار، مجلس خبرگان در سایه و دست‌نشانده است، نه مستقل و ناظر.

→ فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به‌عهدهٔ خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می‌باشد...».

دوم. اعضای مجلس خبرگان می‌باید از منصوبین و منسوبین ولی فقیه نباشند؛^۱ چرا که منصوبین و منسوبین ولی فقه حداقل در موضع تهمتِ عدم بی‌طرفی نسبت به ولی فقیه هستند. نظارت نوعی قضاوت و شهادت است و بی‌طرفی قاضی و شاهد، امری مفروغ‌عنه است.

زمانی که قاضی با یکی از اطراف منازعه ارتباط سببی یا نسبی یا رئیس و مرئوسی دارد، طبیعی است که برای رفع هر شک و شبهه‌ای باید قضاوت را به دیگری بسپارد. تعداد زیاد فقهای منصوب ولی فقیه در مجلس خبرگان بیش از آنکه خدمت به ولایت فقیه باشد تضعیف آن است، زیرا در صورت عدم دقت و بی‌طرفی در نظارت، آنچه بیش از همه آسیب می‌بیند خود ولایت فقیه است.

سوم. اعضای مجلس خبرگان می‌باید همه تخصص‌های مرتبط با مدیریت جامعه را دارا باشند تا بتوانند به‌طور واقعی نظارت کنند. اعضای که تنها در فقاقت متخصصند چگونه می‌توانند ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، امنیتی، نظامی و حقوقی مدیریت را مورد ارزیابی قرار دهند. تأیید فقیهان تنها در فقه معتبر است و نظارت کسانی که تخصص لازم در ابعاد مختلف مدیریت سیاسی را فاقدند در حکم عدم نظارت است و اکتفا به لفظ نظارت.

چهارم. نهاد ناظر می‌باید ابزار و اطلاعات لازم را برای ایفای وظیفه مهم نظارت در اختیار داشته باشد و اِلّا نظارت به امری تشریفاتی بدل خواهد شد. واضح است که

۱. آیین‌نامه خبرگان رهبری در خصوص اصل ۱۱۱ قانون اساسی مصوب دوره دوم خبرگان هیئت تحقیقی مرکب از ۷ نفر را پیش‌بینی کرده است که ظاهراً وظیفه نظارت بر بقای شرایط ولی فقیه را برعهده دارند، مطابق تبصره دو ماده ۱ آیین‌نامه «افراد و هیئت باید فراغت کافی برای انجام وظایف محوله داشته باشند و شاغل سمت‌های اجرایی و قضایی از جانب مقام رهبری نبوده و از بستگان نزدیک به وی نیز نباشند.» شرط نفی منصوبین ولایت فقیه، در اجلاس‌های اخیر دوره دوم خبرگان حذف شده است.

اگر نظارت بر نهادهای وابسته به ولیّ فقیه یا بیت وی، منوط به اذن وی باشد^۱ به این معنا که هر زمان که وی مصلحت ندانست نظارت منتفی باشد، به معنای نفی نظارت واقعی است.

نهاد نظارتی می‌باید دارای بودجه مستقل از ولایت فقیه باشد.

پنجم. به نظر می‌رسد فارغ از مشکلات فراوان نظری، به لحاظ عملی و با دیدی واقع‌گرایانه حتی نظارت بر بقای شرایط ولیّ فقیه نیز به سادگی اتفاق نمی‌افتد. نظارت واقعی احتیاج به سازوکارهایی دارد که مقدمات لازم آن در حکومت انتصابی مفقود است.^۲

مسئله ملیت مقامات حکومت انتصابی

در حکومت انتصابی مرزهای جغرافیایی فاقد اعتبار است^۳ و آدمیان با ملاک‌های دینی به مسلمان، اهل کتاب و دیگران تقسیم می‌شوند. مسلمانان نیز به شیعه و سنی و شیعیان نیز بر اساس اعتقاد به ولایت فقیه و سازگاری با ولیّ فقیه و عدم آن تقسیم می‌شوند. هرچند تقسیم اصلی و عملی تقسیم جامعه به معتقد و سازگار با ولیّ فقیه و عدم آن است.^۴

۱. رجوع به مصوبه مجمع تشخیص مصلحت نظام در سال ۱۳۸۰ در این زمینه خالی از فایده نیست.
۲. برای آشنایی بیشتر با ابعاد نظارت بر رهبری رجوع کنید به کتاب: *دغدغه‌های حکومت دینی*، به همین قلم، بخش هشتم، ص ۶۸۵ تا ۷۸۲.
۳. «از نظر اسلام مرزهای جغرافیایی جداکننده کشورها و ملت‌ها نیست؛ بلکه آنچه مرز واقعی و جداکننده مردم از یکدیگر است، عقیده است.» آیت‌الله مصباح یزدی، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، ج ۲، ص ۲۳. رجوع کنید به: آیت‌الله مصباح یزدی، (اختیارات ولیّ فقیه در خارج از مرزها)، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱، قم: پاییز ۱۳۷۵، ص ۸۱ تا ۹۵.
۴. بر همین اساس تقسیم جامعه به خودی و غیرخودی یا شهروند درجه یک و شهروند درجه دو؛ یعنی تقسیم جامعه به معتقد و سازگار با ولیّ فقیه و مخالف و ناسازگار با وی.

به‌هر حال ولیّ فقیه می‌باید مسلمان شیعه باشد و ملیت وی به‌لحاظ نظری هیچ اهمیتی ندارد. لذا اگر فردی به‌عنوان ولیّ فقیه، زمام امور منطقه‌ای را به‌عهده گرفت ولو اهل آن سرزمین نباشد، مطابق مبانی حکومت انتصابی بلااشکال است.^۱ زیرا در هیچ‌یک از طرق کشف، قرعه، ولایتعهدی و تغلب شخص یا گروهی، ملیت شرط ولیّ منصوب نیست. آری در حکومت‌های انتخابی چنین شرطی معتبر است.

دیگر مقامات حکومت انتصابی نیز مشروط به ملیت خاصی نیستند و ولیّ فقیه هرکسی را که صلاح بداند می‌تواند به‌عنوان معاون اجرایی یا معاون قضایی یا معاون تقنینی یا معاون نظامی امنیتی نصب نماید. چرا که در شایسته‌سالاری (آنکه ولیّ فقیه او را شایسته باشد) یا ارادت‌سالاری (آنکه ارادت بیشتری به ولیّ فقیه داشته باشد) اصولاً آنچه ملاک نیست ملیت و وطن است. لذا طبیعی است که مثلاً در یک حکومت انتصابی در عراق، معاون قضایی ایرانی باشد یا در یک حکومت انتصابی در ایران، معاون اجرایی عراقی باشد، یا در یک حکومت انتصابی در افغانستان معاون نظامی اهل حجاز باشد و هکذا.

اصولاً حکومت انتصابی مدعی آن است که دین و ضوابط شرعی را به‌جای وطن و ملیت می‌نشانند. به‌ویژه که اصولاً رعایت مناسبات و مصالح قومی و ملی و منطقه‌ای با سودای ولیّ امر مسلمین جهان و حکومت واحد جهانی سازگار نیست.^۲

۱. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مطابق اصل ۱۱۵، رئیس‌جمهوری باید ایرانی‌الاصل و تابع ایران باشد؛ اما برای ولیّ فقیه چنین شرطی پیش‌بینی نشده است. (رجوع کنید به اصل ۱۰۹) ظاهراً در منصوبان معظم‌له نیز رعایت چنین شرطی لازم نیست.

۲. «براساس نظر اسلام، ایده‌آل این است که حکومت جهانی واحدی داشته باشیم و مرزهای جغرافیایی، هیچ دخالتی نداشته باشند...»؛ آیت‌الله مصباح یزدی، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، ج ۲، ص ۲۳. «همان‌گونه که اقلیم جغرافیایی، فتوای مجتهد و مرجع تقلید را شرعاً محدود نمی‌کند، قلمرو ولایت فقیه را نیز شرعاً تحدید نمی‌سازد. یک ولیّ فقیه شرعاً می‌تواند همه‌ی جوامع اسلامی روی زمین را اداره کند، در صورتی که محدودیت خارجی وجود نداشته باشد، ولی در شرایط کنونی ←

در حکومت انتصابی رعایت و توجه به مباحث ملی و منطقه‌ای نوعی ارتجاع و جاهلیت محسوب می‌شود.

فصل یازدهم

تغییر زمامدار در حکومت انتصابی

در حکومت انتصابی، زمامدار چگونه تعویض می‌شود و چه روش‌هایی برای تغییر رأس قدرت سیاسی پیش‌بینی شده است؟ این روش‌های کناره‌گیری با حکومت انتخابی چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد؟ بحث جابه‌جایی قدرت در حکومت‌های انتخابی از اهمیت بسزایی برخوردار است. اما این مسئله توسط قائلان به حکومت انتصابی مورد عنایت جدی قرار نگرفته است. در مجموع، زمامدار به چهار صورت ممکن است از قدرت کناره‌گیری کند: مرگ؛ استعفا؛ عزل و توقیت. در مورد امکان تحقق و چگونگی وقوع هر صورت در حکومت انتصابی می‌باید بحث کرد.

یک. مرگ ولی منصوب

مرگ، طبیعی‌ترین شیوه پاک‌سازی حوزه‌های انسانی از جمله حوزه قدرت سیاسی است. «کل نفس ذائقة الموت ثم إلینا ترجعون»^۱ همگان طعم مرگ را خواهند چشید و به سوی خداوند باز خواهند گشت. مرگ چه به صورت موت طبیعی و چه به صورت قتل، باعث می‌شود نوبت به ولی امر بعدی برسد. این شیوه بین حکومت انتصابی و انتخابی مشترک است. هرچند وقوع آن در حکومت‌های انتصابی بیشتر است، چرا که در حکومت‌های انتخابی زمامداری موقت است و مادام‌العمر نیست. لذا

غالباً با به سر رسیدن دوره زمامداری، مدیران تعویض می شوند نه با به سر رسیدن عمر. هکذا در حکومت های انتخابی که جابه جایی قدرت به طور مستمر در هر مقطع مشخص زمانی صورت می گیرد و همه مردم به طور مسالمت آمیز و برابر قانون در حیات سیاسی مشارکت فعال دارند، قتل و ترور کمتر دستاویز تغییر زمامدار می شود. اما در حکومت های انتصابی با توجه به منتفی بودن دو نکته یاد شده^۱ مرگ زمامدار چه به طور طبیعی چه غیر طبیعی، پررونق ترین شیوه تغییر زمامداری است و شیوه های دیگر نسبت به آن کمتر اتفاق می افتند.

دو. استعفا

استعفا نوعی کناره گیری داوطلبانه است. زمامدار ممکن است به دلایل شخصی از قبیل کبر سن یا ابتلا به بیماری یا خستگی و افسردگی یا به دلایل دیگر از قبیل قبول اینکه در تدبیر جامعه موفق نبوده و چه بسا دیگران بهتر از او جامعه را اداره کنند یا اینکه به خاطر اعتراض به برخی امور یا به واسطه تقصیر در امری مهم، داوطلبانه از قدرت کناره گیری کند. در مقامات عادی استعفا به مقام مافوق تقدیم می شود و پس از پذیرش وی و تعیین جانشین، قدرت عملاً تعویض می شود. اما در مورد عالی ترین مقام سیاسی جامعه در حکومت های انتخابی، استعفای رئیس جمهوری یا نخست وزیر به مجلس یا مقام عالی نمادین فاقد قدرت سیاسی (مانند شاه یا رئیس جمهور نمادین) تقدیم می شود.

اما در حکومت انتصابی استعفای ولی منصوب با چند سؤال مواجه است: اول. امکان استعفا؟ دوم. استعفا به چه کسی تقدیم شود و چه کسی آن را قبول یا رد نماید؟ اما امکان استعفا. ولایت بر مردم نوعی تکلیف شرعی است که اگر واجد شرایط

۱. «رهبری مجتهد عادل با کفایت مادام العمر است و محدود به زمان خاصی نیست»؛ آیت الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ۱۶۸.

منحصربه‌فرد باشد پذیرش وظیفه و معرفی وی، وجوب عینی تعیینی و اگر واجدان شرایط متعدد باشند، وجوب کفایی تخییری خواهد داشت.^۱

به‌هرحال رهاکردن مسئولیت، پس از تصدی ولایت در هر دو حالت، رهاکردن شانه از زیر بار تکلیف شرعی، بدون عذر شرعی حرام است؛ لذا اگر به تشخیص خود وی، عذر شرعی دارد می‌تواند استعفا کند و استعفای او در واقع حاکی از انعزال قبلی وی توسط شارع است. اما اگر معاذیر وی به تشخیص خودش و جاهت شرعی ندارد و تنها خستگی و دزدگی از انجام وظیفه است، شرعاً مجاز به استعفا نمی‌باشد. بدیهی است که ضابط مشروع بودن یا نبودن استعفا، تشخیص شخصی خود ولی منصوب است.

اما اینکه استعفا به چه کسی تقدیم شود؟ در طریقه کشف، استعفا به کاشفان از نصب و عزل الهی یعنی مجلس خبرگان تقدیم می‌شود و پس از توضیحات ولی فقیه آنان نسبت به قبول یا رد استعفا اقدام می‌کنند. اما در طریق قرعه، ولایتعهدی و تغلب شخصی، نهادی پیش‌بینی نشده است که ولی امر منصوب استعفای خود را به ایشان تقدیم کند. در طریق تغلب گروهی همراه با انتخابات اضطراری نیز استعفا به گروه فقیهان طالب قدرت، تقدیم می‌شود. صورت استعفا در حکومت انتصابی بسیار نادرالوقوع است و فقیهان ترجیح می‌دهند تا آخرین لحظه حیات، در ایفای تکلیف شرعی ولایت بر مردم جهت تحصیل ثواب اخروی کوشش نمایند.

سه. عزل

عزل یعنی برکناری و به‌زیرکشیدن از قدرت. عزل، نیاز به عازل (عزل‌کننده) دارد. عزل زمامدار، به دو گونه می‌تواند رخ دهد: اول، به‌طور مسالمت‌آمیز توسط یک نهاد مقتدر مافوق، زمامدار عزل می‌شود؛ دوم، با فشار و زور از قدرت برکنار شود.

۱. آیت‌الله جوادی آملی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، ص ۱۴ و ۱۵.

نوع دوم عزل، چند گونه می‌تواند رخ دهد:

یک. انقلاب، شورش، قیام یا جنبش عمومی مردم. در صورتی که ولیّ فقیه به واسطه سوء تدبیر و ظلم نتوانسته باشد رضایت عمومی را جلب کند و همه راه‌کارهای مسالمت‌آمیز را برای تغییر مدیریت سیاسی مسدود کرده باشد، انفجار اجتماعی به صورت انقلاب، قیام و شورش رخ می‌دهد و مردم، ولیّ فقیه را از قدرت به‌زیرمی‌کشند و نظم سیاسی مطلوب خود را در جامعه اعمال خواهند کرد. حرکت‌های اجتماعی، منطق خاص خود را دارد و بی‌شک مطیع تلقی خاص ولیّ فقیه از دین و شرع نخواهد بود.

دو. کودتای نظامی. عزل ولیّ فقیه از قدرت ممکن است توسط تمام یا بخشی از نیروهای مسلح صورت بگیرد. کودتای نظامی نیازی به پشتوانه مردمی ندارد و از منطلق تغلب پیروی می‌کند. همان منطقی که در صورت به‌جریان‌افتادن به تلقی خاص دینی ولیّ فقیه، وقعی نخواهد نهاد. کودتاچیان نظامی، ممکن است خود، قدرت را به‌دست گیرند یا قدرت را به فقیه دیگری بسپارند. تغلب شخصی با چنین روشی به‌قدرت می‌رسد و از قدرت کنار می‌رود.

اما عزل قانونی و مسالمت‌آمیز یعنی فرمان برکناری از سوی یک نهاد مافوق متناسب با دو روش در تعیین ولیّ امر منصوب است؛ یکی طریق کشف و تشخیص و دیگری طریق تغلب گروهی همراه با انتخاب اضطراری.

کشف از عزل الهی

کسانی که در چگونگی تعیین ولیّ امر منصوب طریق کشف و تشخیص را پیش گرفته‌اند و خبرگان را ناصب ولیّ امر نمی‌دانند؛ بلکه معتقدند آن‌ها تنها مصداق منصوب را کشف می‌کنند و ولیّ منصوب را تشخیص می‌دهند، در اینجا نیز برآنند که خبرگان، ولیّ امر را عزل نمی‌کنند؛ بلکه با تشخیص فقدان شرایط لازم ولایت، کشف می‌کنند که او قبلاً توسط شارع معزل شده است. لذا نتیجه کشف خود را به‌عنوان

شاهد و بینة شرعی یا کارشناس و خبرة فقهی به مردم ابلاغ می‌کنند تا مردم مطلع شوند که بیعت با وی به واسطه ازدست‌دادن شرایط، نقض شده و دیگر آنان ملزم به اطاعت و پیروی از او نیستند.

بنابراین در دیدگاه کشف، ناصب و عازل خداوند است و خبرگان تنها کاشفان از عزل و نصب الهی هستند و خود در نصب و عزل، دخالتی ندارند. لذا همچنان‌که نصب ولیّ امر توسط شارع و از بالا صورت می‌گیرد، عزل او نیز توسط شارع و از بالا انجام می‌گیرد و دست بشری از نصب و عزل ولیّ امر کوتاه است. نصب و عزل ولیّ امر، کاری الهی است.

توضیح آنکه خبرگان کاشف، در چهار حالت، برکناری رهبری را تشخیص می‌دهند:

اول. ناتوانی از انجام وظایف شرعی زعامت. این امر در سه صورت اتفاق می‌افتد:

۱. کبر سن؛ به نحوی که با ازدست‌دادن قوای جسمی، عملاً نتواند متصدی ولایت بر امت باشد؛

۲. ابتلا به بیماری لاعلاج مانع از انجام وظایف؛

۳. موانع قسری از قبیل اسیر شدن در جنگ یا ربوده شدن طولانی مدت.

دوم. ازدست‌دادن یکی از شرایط ولایت امر. این امر نیز در فقدان سه شرط اصلی ولایت فقیه اتفاق می‌افتد:

۱. ازدست‌دادن صلاحیت علمی افتاء به واسطه ازدست‌دادن مشاعر و حافظه؛

۲. ازدست‌دادن عدالت و تقوا به واسطه ارتکاب معصیت به ویژه ظلم در حق مردم؛

۳. سوءتدبیر و ضعف مدیریت و ناتوانی در اداره صحیح امور جامعه. باتوجه به

ولایت مطلقه فقیه و با اتکا به قاعده تناسب مسئولیت با اختیارات، مسئولیت ولیّ

فقیه همانند اختیارات وی در جامعه مطلقه خواهد بود. (هرچند ولیّ فقیه در حکومت انتصابی به عنوان مقام مسئول به رسمیت شناخته نمی شود.) براین اساس نارسایی های مختلف فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی، امنیتی و نظامی (یعنی در همه حوزه هایی که ولیّ فقیه اختیارات مطلقه دارد) دلالت بر سوء تدبیر و بی کفایتی سیاسی وی دارد. طبیعی ترین شرط زمامداری، تدبیر و مدیریت است و بالاترین ضعف وی بی کفایتی و سوء مدیریت.

سوم. به عرصه رسیدن فرد یا افراد باصلاحیت تر از وی. می دانیم که بنابر برخی نظریات در هر زمان، افضل فقیهان از سوی شارع به ولایت بر امت منصوب شده است. اگر در هر مقطعی، خبرگان دریافتند که فردی یا افرادی از ولیّ فقیه فعلی در همه یا برخی از شرایط فقاقت، عدالت یا تدبیر افضل است کشف می کنند که به مجرد تحقق این افضلیت، مفضول عزل و افضل نصب شده است. پس یافتن فقیه افضل، کاشف شده است. پس یافتن فقیه افضل، کاشف از عزل ولیّ فقیه مفضول است.

چهارم. معلوم شود که از آغاز، ولیّ فقیه واجد بعضی شرایط لازم ولایت امر نبوده است و خبرگان در تشخیص مصداق و کشف ولیّ منصوب، خطا کرده اند. به مجردی که به خطای خود پی بردند، کشف می شود که ولیّ فقیه، اصولاً نصب نشده تا عزل شود؛ یعنی از لحظه درک اشتباه، ولیّ فقیه معزول است. این مورد در دو صورت ممکن است اتفاق بیفتد:

۱. ولیّ فقیه از آغاز، فاقد شرایط لازم بوده و در کشف وی خطا صورت گرفته است. مثلاً مجتهدی متجزی بیش نبوده و خبرگان توهم کرده اند که مجتهد مطلق است. یا فردی کینه جو، مستبد، بی انصاف و ظالم بوده و خبرگان به غلط پنداشته اند متقی و عادل است. یا توان مدیریت و کفایت هدایت یک جامعه پیشرفته و رشید را

نداشته و خبرگان به نادرست او را مدیر و مدبر و دارای بینش صحیح سیاسی و اجتماعی تصور می کرده اند.

۲. فی الجمله واجد شرایط بوده، اما از آغاز، فرد یا افراد دیگری افضل از وی بوده اند و خبرگان با غفلت از مصداق یا مصادیق افضل، فردی مفضول را به عنوان ولیّ امر تشخیص داده، به مردم معرفی کرده و از مردم برای ولایت وی بیعت گرفته اند.

مثلاً باینکه مجتهد افقه اشجع اعدل اتقای مدیر و مدبرتر در امور سیاسی و اجتماعی موجود بوده، خبرگان فردی در درجات پایین تر از فقاہت، تقوا و تدبیر سیاسی را برگزیده و به عنوان ولیّ امر منصوب الهی، معرفی کرده باشند.

در صور هشت گانه فوق، خبرگان کشف از عزل ولیّ امر توسط شارع می نمایند. کشف خبرگان از عزل الهی ولیّ امر، نتیجه نظارت ایشان بر بقای شرایط ولایت فقیه است و واضح است که بدون چنین نظارتی، کشف از عزل نیز محقق نخواهد شد. ولیّ فقیه پس از استماع نظر خبرگان، دایر بر کشف از عزل، دو حالت ممکن است درپیش بگیرد:

یک. تشخیص خبرگان را می پذیرد و به شکل مسالمت آمیز، قدرت را ترک می گوید.

دو. تشخیص خبرگان را صائب نمی داند و معتقد است خبرگان در کشف از عزل خطا کرده اند و او همچنان ولیّ منصوب الهی است و تکلیف شرعی خود می داند که ولایت بر امت را کماکان ادامه دهد و هرگونه دخالت و تصرف غیر را در حوزه عمومی حرام و غضب می داند و متخلفین را به عنوان باغی، محارب و برانداز، تحت تعقیب و مجازات قرار می دهد. در این صورت به خبرگان اخطار می کنند در صورتی که بر کشف ناصواب و تشخیص غلط خود پافشاری کنند، مجلس خبرگان را منحل

کرده^۱ و با آنان برخورد می‌کند.

اگر خبرگان نیز تشخیص خود را کماکان صحیح بدانند و بر آن تأکید کنند، درواقع دو تشخیص شرعی و دو کشف الهی دربرابر هم قرار می‌گیرد.

اینکه کدام یک واقعاً صحیح است، خدا می‌داند و مردم و افکار عمومی هم مطابق مبانی حکومت انتصابی، مرجع محسوب نمی‌شوند و لذا نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد. چرا که هیچ دلیلی بر ترجیح تشخیص چند فقیه بر تشخیص یک فقیه در دست نیست. تمسک به رأی اکثریت، مبانی معرفت‌شناختی و سیاسی خاص خود را دارد که هیچ‌یک در حکومت انتصابی پذیرفته نشده است.

بنابراین در عمل، چاره‌ای جز توسل به زور و جاری کردن قاعده تغلب نخواهد بود. اگر ولی فقیه از قدرت بیشتری برخوردار باشد که غالباً چنین است، مجلس خبرگان منحل شده و اعلام می‌شود که خبرگان تحت تأثیر القائنات شیاطین قرار گرفته و از مسیر حق منحرف شده‌اند و علی‌رغم سوابق حسنه، امروز به صف بدخواهان پیوسته‌اند.

اگر خبرگان از قدرت بیشتری برخوردار باشند، آنان ولی فقیه را خلع کرده، او را به‌عنوان خائن به مردم معرفی می‌نمایند و فرد دیگری را به‌عنوان ولی منصوب الهی به مردم معرفی می‌نمایند. اصولاً زمانی که زمام جامعه به‌دست تشخیص‌های فردی فقها سپرده می‌شود، کاملاً طبیعی است که درصورت معارضه دو تشخیص مختلف، چاره‌ای عملی جز توسل به زور نباشد.

۱. به نظر آیت‌الله جوادی آملی «انحلال مجلس خبرگان و عزل نمایندگان آن توسط ولی فقیه، محذور قانونی دارد؛ اما به لحاظ شرعی «ثبوتاً» وجود چنین حقی برای فقیه جامع‌الشرایط که نایب امام زمان (عج) است، محذوری ندارد.»؛ *ولایت فقیه ولایت فقهت و عدالت*، ص ۴۵۸.

مشکلات کشف از عزل

فارغ از اشکال مهم عملی فوق، کشف از عزل الهی به مشکلات نظری متعددی مبتلاست:

اولاً. عزل همانند نصب در مراحل مختلف، امری بشری است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را به خداوند نسبت داد. جمعی از فقیهان با بررسی شرایط ولایت فقیه با صفات ولیّ فقیه رأی خود را ابراز می‌دارند. اگر در این زمینه اتفاق نظر و اجماع نباشد که غالباً چنین است (بالاخره چه بسا یکی از اعضای خبرگان رأی مخالف داشته باشد) در این صورت به چه دلیل رأی اکثریت خبرگان بر کشف از عزل بر رأی اقلیت دایر بر کشف از ابقا ارجح است؟ این رأی بشری مبتنی بر یکی از قواعد علم سیاست عرفی است.

ثانیاً. احتمال خطا در آن منتفی نیست، آنچنان که در کشف از نصب نیز چنین احتمالی جاری بود و اصولاً یکی از حالات این عزل، علم به خطا در کشف از نصب است. چگونه می‌توان امر محتمل الخطا را به خداوند نسبت داد؟ نتیجه تابعِ احسِ مقدمات است.

ثالثاً. آنچنان که به تفصیل در بخش دوم گذشت، در لوح واقع، کسی نصب نشده تا در آن مرتبه عزل شود و خبرگان کمر به کشف از عزل او بندند.

رابعاً. باتوجه به جدی بودن صورت به‌عرضه رسیدن فرد یا افراد باصلاحیت‌تر از ولیّ فقیه، بدون در نظر گرفتن مقاطع معین زمانی (مثلاً هر پنج یا ده سال) آزمون عملی این صورت محقق نخواهد شد. زیرا فرض مقایسه دائمی تک‌تک واجدان شرایط با ولیّ فقیه فرضی، دور از واقع است و عملاً به معنای دور از نظر داشتن این احتمال است.

خامساً. کشف از عزل مستندی ندارد و این خبرگان هستند که عزل می‌کنند، هر چند خود را کاشف از عزل الهی معرفی کنند. کافی است ترکیب خبرگان عوض

شود تا حاصل رأی آن‌ها تغییر یابد، آیا می‌توان پذیرفت که در لوح واقع، رأی الهی تغییر یافته است؟!^۱

عزل توسط گروه فقیهان خواهان قدرت

اگر در بحث تعیین ولیّ امر، تغلب گروهی همراه با انتخاب اضطراری ملاک عمل بوده باشد، علی‌القاعده همان گروهی از فقیهان که ولیّ فقیه را به قدرت رسانیده‌اند مجاز خواهند بود وی را از کار برکنار سازند. اما باتوجه به منطق تغلب و اصالت زور در این روش، ولیّ فقیه خواهد کوشید عملاً زمام خبرگان را به دست گیرد و با جایگزین کردن افراد همسو و هماهنگ و مطیع خود، به جای اعضای به‌رحمت خدا رفته، خبرگان منصوب را سامان دهد.

از چنین مجلسی نه نظارت واقعی سرمی‌زند نه عزل. آنان تنها به مدح و تمجید و تأیید ولیّ فقیه خواهند پرداخت. در صورتی که برفرض نادر، اقدام به عزل ولیّ فقیه کنند، در صورتی که ولیّ فقیه با رأی آنان موافق نباشد و خود را شرعاً ولیّ امر منصوب الهی بدانند، همچون طریق پیشین، چاره‌ای جز جنگ قدرت و توسل به زور نخواهد بود. هر نظریه‌ای که برای حل مشکل، چاره‌ای جز توسل به زور ندارد، دلالت بر ناتمامی و نقض آن نظریه دارد. مسئله خطیر عزل در حکومت انتصابی بدون زور قابل حل نیست.

منصبی کانم ز رویت حاجب است عین معزولی است نامش منصب است^۱

چهار. توقیت (محدودیت زمانی دوران ولایت)

در حکومت‌های انتخابی، مقام مادام‌العمر وجود ندارد؛ بلکه تمامی مقامات به‌لحاظ زمانی موقت و محدود است. همچنان‌که به‌لحاظ حوزه اختیارات نیز برای

۱. مثنوی مولوی، دفتر ششم، ج ۶، ص ۱۹۹، شماره ۴۴۳۷ (تصحیح دکتر محمد استعلامی).

هیچ مقامی هرگز اختیارات مطلقه به رسمیت شناخته نشده؛ بلکه وظایف تمامی مدیران جامعه محدود به حدود مشخص قانونی است. توقیت یعنی تقیّد دوران زمامداری به یک محدوده مشخص زمانی مثلاً پنج یا ده سال. بنابراین در پایان دوره، زمامدار بدون عزل و استعفا و مرگ، قدرت را به طور مسالمت آمیز به زمامدار منتخب بعدی می سپارد.

این گردش قدرت همانند گردش خون در بدن، از اسباب سلامت حاکمیت است. اصحاب حکومت انتخابی بر این باورند که مقامات مادام‌العمر همانند آب راکد می‌گندند و به مرداب تبدیل می‌شوند. موقت بودن دوران زمامداری از تمرکز قدرت در یک نقطه و استبداد و دیکتاتوری جلوگیری می‌کند و باعث شادابی، نشاط و بهداشت قدرت سیاسی می‌شود.

آیا در حکومت انتصابی، توقیت مجاز است؟ آیا محدود کردن دوران ولایت فقیه به زمان مشخص با مبانی حکومت انتصابی سازگار است؟ پاسخ قائلان به حکومت انتصابی منفی است. آنان بر این باورند که ولایت فقیه، دائمی و مادام‌العمر است نه موقت. به این معنی که تا زمانی که عناوین فقاہت و عدالت باقی است، این ولایت استمرار دارد؛ لذا توقیت ولایت شرعی، جایز نیست.

اگر کسی ولایت دارد، همواره دارد، و اِلّا، ولایت ندارد. «رهبری مجتهد عادل با کفایت مادام‌العمر است و محدود به زمان خاصی نیست.»^۱ به علاوه بعد از ده سال، کاردان‌تر شده است^۲ اینکه خبرگان در ضمن بیعت، رهبر را مقید کنند، درست نیست؛ خبرگان حق شرط ندارند.^۳ توقیت به قداست مقام برمی‌خورد^۴ مسئله ولایت

۱. آیت‌الله جوادی آملی، *پیرامون وحی و رهبری*، ص ۱۶۸.

۲. صورت مشروح مذاکرات شورای بازرنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی، ص ۶۸۱.

۳. پیشین، آیت‌الله مؤمن قمی، ص ۶۹۹.

۴. پیشین، آیت‌الله مشکینی، ص ۱۲۱۴.

فقیه را که منصبی الهی است و ادامه ولایت ائمه معصومین است، محدود به زمان نکنند که بدون تردید، محدودیت موجب تضعیف مقام ولایت خواهد بود.^۱ توقیت رهبری مطلقاً خلاف شرع است... با کسی که به عنوان رهبر بیعت می‌کنیم، مدت معنی ندارد؛ مادامی که صلاحیت دارد، ولی امر مسلمین است.^۲

البته جمعی از قائلان به ولایت فقیه که غالباً متمایل به انتخابی بودن رهبری هستند، توقیت ولایت به مدت زمان مشخصی مثل ده سال را مشروع و لازم می‌دانند^۳ و معتقدند با دائمی بودن رهبری، احتمال لطمه به نظام جدی است. به هر حال برابر مبانی حکومت انتصابی، توقیت جایز نیست و ولی منصوب، مادام‌العمر یا به زبان دقیق‌تر مادام‌الشرایط است. لذا توقیت را نمی‌توان از اسباب کناره‌گیری ولی منصوب دانست.

نتیجه: بنابراین طرق کناره‌گیری منصوب، منحصر به مرگ، استعفا و عزل است. در حکومت انتصابی، عزل با مشکلاتی جدی مواجه است به نحوی که در صورت اختلاف تشخیص ولی منصوب با خبرگان، چاره‌ای جز توسل به زور نمی‌ماند.

۱. پیشین، نامه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به امضای دبیر وقت آن آیت‌الله محمد فاضل لنکرانی به شورای بازنگری قانون اساسی، ص ۱۲۴۶.

۲. پیشین، آیت‌الله مهدوی کنی، ۱۲۷۹.

۳. رجوع کنید به: صورت مشروع مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۰۹ تا ۱۲۶۱، از جمله دیدگاه‌های آیت‌الله ابراهیم امینی، هاشمی رفسنجانی و... توقیت رهبری به ده سال مصوب کمیسیون شورای بازنگری قانون اساسی بالاخره به تصویب شورا نرسید و به قانون تبدیل نشد. لذا مطابق این قانون رهبری ولی فقیه جامع‌الشرایط، مادام‌العمر است.

بخش سوم:

مبانی تصدیقی انتصاب

پس از آشنایی با مبادی تصویری انتصاب و امکان وقوعی انتصاب، نوبت به بررسی پایه‌های استدلالی و مبانی تصدیقی حکومت انتصابی می‌رسد. حکومت انتصابی بر چه براهین و ادله‌ای استوار است؟ معتقدان چنین حکومتی برای اثبات مدعای خود به چه اموری تمسک کرده‌اند؟ چه آیات و روایاتی اثبات می‌کند که تنها شکل حکومت اسلامی «انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم در حوزه عمومی» است؟

آیا نظریه ولایت انتصابی فقیهان، اجماعی و اتفاقی است؟ آیا بر حکومت انتصابی دلیل عقلی اقامه شده است؟ در مجموع مستندات حکومت انتصابی در ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) چیست؟ از سوی دیگر این ادله از چه قدر و قیمتی برخوردار است؟ ادله حکومت انتصابی از جانب دیگر فقیهان به چه میزان تلقی به قبول، شده است؟ بر هر دلیلی چه نقدهای علمی و اشکالات فنی وارد شده است؟ آیا در مجموع، حکومت انتصابی دلیلی دارد که از بونه نقد علمی سربلند به‌درآید؟

پیشینه بحث «مبانی تصدیقی انتصاب» به مراتب غنی‌تر از مبادی تصویری آن است. چرا که وجهه همت فقیهان در غالب مباحث، ادله و براهین امور است و به امور تصویری، تنها از باب مقدمه لازم تصدیق پرداخته‌اند نه بیشتر. بسیاری از امور تصویری را نیز بدیهی یا واضح فرض کرده‌اند. لذا نیازمند بحث و فحص نیافته‌اند. علی‌رغم این امتیاز، در ادله ارائه‌شده بر نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» (و یا دیگر نظریات

ولایت انتصابی فقیهان) ادله چهار رکن ولایت، انتصاب، اطلاق (یا عمومیت یا تقييد حوزه ولایت) و فقهات در آرای فقیهان معتقد، از یکدیگر تفکیک نشده است. واضح است که هر یک از ادله اقامه شده لزوماً هر چهار رکن را اثبات نمی‌کند. به بیان دیگر رکن انتصاب به شکل مستقل از سوی فقیهان مورد استدلال و اثبات قرار نگرفته است. از آنجا که رواج یکی از مشهورترین بدیل‌های انتصاب از سوی شارع یعنی «انتخاب از جانب مردم» محصول ابتکار ربع قرن اخیر برخی فقیهان است، توجه به انتصاب از باب قرینه تقابل و کوشش برای سروسامان دادن به آن در بین معتقدان، اخیراً بیشتر شده است؛ هر چند باز بیشتر در مقام نقد و رد ادله حکومت انتخابی برآمده‌اند، تا در مقام اثبات حکومت انتصابی؛ یعنی به جنبه‌های سلبي بحث، بیشتر پرداخته شده تا جنبه‌های ایجابی آن.

از سوی دیگر دسته‌بندی ادله حکومت انتصابی و بررسی میزان دلالت و اعتبار آن‌ها در آثار فقیهان منتقد و منکران حکومت انتصابی به شکل دقیق‌تر و برجسته‌تری مطرح شده است. همچنان‌که گردآوری ادله «ولایت انتصابی فقیهان» (بدون تفکیک ادله انتصاب و ولایت و فقهات از یکدیگر) با ملاحمد نراقی ره (م. ۱۲۴۵ ق) در عوائدالایام آغاز می‌شود.^۱ گردآوری، دسته‌بندی و نقد ادله انتصاب نیز با آیت‌الله حسینعلی منتظری در «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة» شروع می‌شود.^۲

ما در ادامه راه استاد، ادله اقامه شده از سوی قائلان به حکومت انتصابی را از آثارشان استخراج کرده و آن‌ها را در ضمن چهار قسمت، طبقه‌بندی کرده‌ایم. یعنی به ترتیب اهمیت ادله اقامه شده، دو گروه ادله روایی؛ ادله عقلی؛ اجماع و ادله قرآنی را

۱. ملاحمد نراقی، *عوائدالایام*، قاعده ۵۴ فی بیان ولایة الحاکم و ما فیہ الولاية، ص ۵۳۱ تا ۵۳۶.

۲. استاد آیت‌الله شیخ حسینعلی منتظری نجف‌آبادی، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، الباب الخامس، الفصل الثالث فی ذکر ادلة القائلین بنصب الفقهاء عموماً، ج ۱، ص ۴۲۵ تا ۴۹۲.

ارائه کرده‌ایم و کوشیده‌ایم به تفصیل آنچه را با انتصاب، مرتبط است مطرح کرده و از نکات مربوط به ولایت، اطلاق و فقاہت به‌اجمال بگذریم. ثانیاً جهت سهولت استنتاج، تمامی ادله را به مقدمات متمایز منطقی تقسیم کرده‌ایم تا دلالت و عدم دلالت هر دلیل به‌وضوح تبیین شود. در هر دلیل؛ بلکه هر مقدمه، به منبع فقهی آن تصریح شده است.

در ذیل هر دلیل، انتقادات وارد بر آن به تفکیک هر مقدمه که از سوی فقیهان منتقد عرضه شده، ذکر می‌شود. و بالاخره در پایان هر دلیل، براساس مبانی اجتهادی به داوری در اعتبار دلیل از جوانب مختلف پرداخته می‌شود. روشن است که بحث از ادله حکومت انتصابی بحثی فنی است و مطلعان از فقه و حقوق، مخاطبان اصلی آن هستند؛ اما کوشش می‌شود در انتهای هر دلیل پس از ارائه مباحث فنی، به زبانی ساده‌تر، خلاصه بحث عرضه شود تا دیگر علاقه‌مندان را نیز به کار آید.

باتوجه به اینکه در کتاب حکومت ولایی، بخش مبانی تصدیقی ولایت به تفصیل برگزار شده^۱ و در واقع ادله نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه با اشاره به هر چهار رکن و با تکیه بر محور ولایت عرضه شده، برای پرهیز از تکرار، حتی‌الامکان در اینجا تنها از ادله اختصاصی انتصاب بحث می‌کنیم و تنها در صورتی به متن کامل دلیل اشاره می‌کنیم که فهم انتصاب، در گرو آن باشد. هرچند عدم تفکیک ادله انتصاب از دیگر بخش‌های نظریه این ارجاع را در موارد متعددی لازم کرده است. غایت این بخش، بررسی میزان اتقان مبانی استدلالی حکومت انتصابی است.

مبانی تصدیقی حکومت انتصابی

قبل از پرداختن به ادله حکومت انتصابی لازم است به چند سؤال مقدماتی پاسخ

داده شود:

۱. حکومت ولایی، بخش دوم، مبانی تصدیقی ولایت، ص ۲۲۱ تا ۳۹۶.

اول. آیا اصولاً انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم در حوزه عمومی نیازمند دلیل است؟ یا اینکه در زمره مسائل بدیهی شمرده می‌شود؟ باینکه برخی از معتقدان به ولایت فقیه، آن‌را از موضوعاتی دانسته‌اند که تصورش موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد؛ یعنی ضروری و بدیهی است،^۱ اما چنین ادعایی در مورد انتصاب نشده است. کوشش برای اثبات آن با تمسک به ادله اربعه نشان می‌دهد که انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم بدیهی نیست و محتاج دلیل است.

دوم. آیا انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم از ضروریات دین، مذهب یا فقه شیعه است؟ به نحوی که انکار آن موجب ارتداد و خروج از مذهب شود؟ ضروری دین حکمی است که بعد از ثبوت دین، ثبوت آن حکم و از دین بودنش، محتاج به دلیل نباشد. چنین حکمی یا جزء مقوم دین است یا به منزله لازم آن. حکومت انتصابی و انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم در حوزه عمومی اولاً، از ضروریات دین نیست؛ ثانیاً، ضروری مذهب نیست؛ ثالثاً، ضروری فقه امامیه نیست.

کثرت منکران و مخالفان آن در بین فقیهان که بر انکار خود، حجت شرعی دارند، بالاترین علامت ضروری نبودن حکومت انتصابی در دین، مذهب و فقه است. اگرچه معتقدان به ولایت فقیه کوشیده‌اند اصل ولایت فقیه را ضروری مذهب^۲ یا فقه^۱ معرفی کنند؛ اما به چنین ادعایی در مورد انتصاب تصریح نکرده‌اند.

۱. «ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن‌ها موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد؛ به این معنی که هرکسی عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد، چون به ولایت فقیه برسد و آن‌را به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن‌را ضروری و بدیهی خواهد شناخت». آیت‌الله خمینی، *ولایت فقیه*، ص ۳ و نیز رجوع کنید به: *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۶۲ و ۴۶۷.

۲. «در نظر ما التزام به ولایت فقیه همان التزام به اسلام و ولایت ائمه معصومین (ع) است و قابل فصل و جدایی نیست». استفتائات از مقام رهبری، *توضیح المسائل مراجع*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸، سؤال ۶۵. ←

سوم. آیا حکومت انتصابی و انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم از ارکان مذهب امامیه، اصول اعتقادی تشیع یا حداقل از مسائل اعتقادی شیعه است یا از فروع فقهی به حساب می‌آید؟ به بیان دیگر آیا انتصاب، مسئله‌ای کلامی است یا فقهی؟ حکومت انتصابی و انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم یکی از فروع فقهی است و از مسائل کلامی و اعتقادی محسوب نمی‌شود؛ چه رسد به اینکه از اصول اعتقادی تشیع یا از ارکان مذهب امامیه به شمار آید.

در دو دهه اخیر، بعضی صاحب‌منصبان و فقیهان همسو با ایشان، مسئله ولایت فقیه را از مسائل کلامی معرفی کرده‌اند و مدعی شده‌اند که بر خداوند از باب حکمت و لطف، واجب است که برای اداره جامعه اسلامی، فقیهان را به ولایت بر مردم منصوب فرماید و مسئله از عوارض فعل‌الله است که لازمه آن فعل مکلف است. یعنی وجوب اِعمال ولایت فقیهان بر مردم و وجوب تولی و پذیرش مردم. به عبارت دیگر ولایت فقیه مسئله‌ای کلامی است با لوازم فقهی^۲ یا اینکه مدعی شده‌اند که ولایت فقیه از ارکان و اصول مذهب است.^۳

در جای خود اثبات کردیم که برعکس، ولایت فقیه مسئله‌ای فقهی است با مبانی کلامی؛ به هر حال به ادعای وجوب نصب فقیهان به ولایت بر مردم از سوی خداوند در ضمن ادله عقلی، مفصلاً خواهیم پرداخت.

→

۱. «وسوسه بعضی از مردم در عموم ولایت فقیه، غریب است؛ بلکه انگار (وسوسه‌گر) طعم فقه را اصلاً نچشیده است.» شیخ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ج ۲۱، ص ۳۹۷.

۲. آیت‌الله جوادی آملی، *پیرامون وحی و رهبری*، مقاله ولایت و امامت، ص ۱۳۹ تا ۱۴۴.

۳. «ولایت فقیه در رهبری جامعه اسلامی و اداره مسائل اجتماعی در هر عصر و زمان از ارکان مذهب حقه اثنی عشری است که ریشه‌هایی در اصل امامت دارد.» «ولایت فقیه از شئون ولایت و امامت و از اصول مذهب است و احکام راجع به ولایت، مثل سایر احکام فقهی از ادله شرعی استنباط می‌شود.» استفتانات از مقام رهبری، *توضیح المسائل مراجع*، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹، سؤال ۶۴ و ۷۰.

چهارم. اصول در مسئله انتصاب مقتضی چیست؟ فقیهان قبل از ارائه دلیل، مفاد اصل را در مسئله مورد بررسی قرار می‌دهند. فایده تأسیس اصل، این است که در مواردی که در تحقق انتصاب شک داشته باشیم به اصل تمسک می‌شود. موارد خلاف اصل، دلیل می‌خواهد؛ دیگر موارد تحت اصل باقی می‌مانند. اگر در انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم شک داشته باشیم، اصل عدم انتصاب است.

کسی را می‌توان منصوب شارع دانست که دلیل معتبر بر انتصابش اقامه شده باشد. شک در انتصاب، معادل عدم انتصاب است. بنابراین اصل، انتصاب نیست تا عدم انتصاب نیازمند دلیل باشد و انتصاب، دلیل نخواهد؛ همچنان که اصل، عدم ولایت است^۱ و ولایت بر مردم نیازمند اثبات و دلیل و استدلال است.

اگر ادله اقامه شده از سوی فقیهان، انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم را اثبات کنند، حکومت انتصابی از اصل عدم انتصاب خارج می‌شود و اگر نقدهای وارد بر این ادله صائب باشند و ادله چه در دلالت، چه در سند، چه در جهت صدور، ناتوان ارزیابی شوند در حوزه امور عمومی به «اصل عدم انتصاب» تمسک می‌شود و فقیهان از سوی شارع منصوب نشده‌اند تا مجاز به تصرف در این حوزه باشند.

علی‌رغم تصریح و اذعان فقیهان به اصل عدم ولایت، اصل عدم انتصاب مورد بحث فقیهان، اعم از معتقد و منتقد قرار نگرفته است. اما توجه به مبانی فنی بحث، تأسیس آن را اقتضا می‌کند. اصل، عدم انتصاب است و انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم نیازمند دلیل معتبر شرعی است. اقامه ادله کوششی است برای فرار از این اصل؛ و شک معتبر در اثبات نیز برای بقای مورد تحت اصل عدم انتصاب کافی است.

۱. شیخ جعفر کاشف الغطاء، *كشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، ص ۳۷ (چاپ سنگی)؛ شیخ مرتضی انصاری، *المکاسب*، ج ۳، ص ۵۴۶ و کلیه شروح و حواشی و تقریرات فقهای پس از وی بر مکاسب شیخ و نیز رجوع کنید به: آیت الله خمینی، *الرسائل*، رساله فی الاجتهاد و التقليد، ص ۱۰۰.

پنجم. ادله حکومت انتصابی دقیقاً چه امری را می‌خواهند اثبات کنند؟ به بیان دیگر چه تصویری از نصب، تصدیق می‌شود؟
آنچنان‌که در بخش اول گذشت:

اولاً. انتصاب امری فراتر از بیان شرایط زمامدار از سوی شارع است؛ با این ادله تنها نمی‌خواهیم بگوییم چه کسانی شرعاً صلاحیت ولایت بر مردم را دارند.
ثانیاً. انتصاب اگرچه نوعی انشاء و جعل ایجاد کرده است؛ اما امری فراتر از انشاء تکلیف و جعل حکم شرعی بر موضوع و بیان حکم شرعی است. با این ادله تنها نمی‌خواهیم اثبات کنیم که ولایت بر مردم در امور عمومی وظیفه و تکلیف فقیهان است.

ثالثاً. انتصاب؛ جعل سلطانی، فرمان حکومتی و انشاء ملوکانه است. به این معنی که با این ادله می‌خواهیم این مفهوم را اثبات کنیم: من به‌عنوان شارع، به‌موجب این حکم فقیهان را در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها به ولایت بر همه مردم در حوزه امور عمومی منصوب می‌کنم.

رابعاً. همه واجدان شرایط و صاحبان عنوان «بالفعل» به ولایت بر مردم منصوب شده‌اند (نصب عام) نه اینکه بالقوه صاحب منصب شده باشند یا به سبب شأنیه منصوب شده باشند.

ششم. ادله حکومت انتصابی علاوه بر اثبات انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم با توضیحات فوق، استدلال بر امور دیگری را نیز برعهده خواهد داشت؛ از جمله:

یک. ادله کدامیک از سه صورت ذیل را اثبات می‌کند: نصب همه فقیهان عادل؛ نصب افضل فقیهان در هر منطقه جغرافیایی؛ نصب افضل مطلق فقیهان در سراسر جهان؟

دو. ادله از بین صور مختلف تعیین ولیّ امر از بین فقیهان منصوب، کدام یک را تأکید می‌کند: کشف و تشخیص؛ قرعه؛ ولایتعهدی؛ اسبقیت و تغلب شخصی و بالاخره اسبقیت و تغلب گروهی؟

سه. اصل نظارت بر عملکرد ولیّ منصوب و میزان و چگونگی آن، مستند به چه دلیل شرعی است؟

چهار. ادله شرعی عزل ولیّ منصوب چیست و چه صوری را مطرح کرده است؟

پنج. ادله شرعی عدم امکان توقیت زمامداری ولیّ منصوب و زمامداری مادام‌العمر فقیه جامع‌الشرایط چیست؟

همچنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، اکثر قریب به اتفاق مسائل فوق از سوی معتقدان حکومت انتصابی مورد بحث استدلالی قرار نگرفته و متأسفانه بر این مدعیات خطیر اقامه دلیل نشده است. ما می‌کوشیم در حدّ امکان براساس مبانی نظری انتصاب، ادله مناسب چنین مدعیاتی را اقامه کرده آنگاه این ادله را که «غایه ما یمکن أن یقال» هستند مورد ارزیابی و نقد قرار دهیم. این مکتوب، فتح بابی است در مبانی استدلالی زوایای حکومت انتصابی و به محدودیت‌های گام اول مبتلا. سرزمینی که با هاله‌ای از قداست پوشانیده شده و اینک با نورافکن دلیل و برهان قرار است در وسعت و عمق آن ارزیابی صورت گیرد.

فصل دوازدهم

نصب با دلالت مطابقی در سنت

مهم‌ترین مستندات حکومت انتصابی را می‌باید در میان روایات جستجو کرد. فقیهان معتقد به ولایت فقیه، در طول نزدیک به یک و نیم قرن به تدریج ده روایت را به‌عنوان مهم‌ترین ادله‌ی روایی انتخاب کرده‌اند. از زاویه‌ی انتصاب، این روایات ده‌گانه به سه دسته تقسیم می‌شوند:

دسته‌ی اول، روایاتی که ادعا شده صریح در نصبند؛ به عبارت دیگر با دلالت مطابقی انتصاب را اثبات می‌کنند. دسته‌ی دوم، روایاتی که با ادوات التزامی نصب را اثبات می‌کنند و در دسته‌ی سوم با استفاده‌ی انشاء از جمله خبریه در پی اثبات انتصاب هستند.

واضح است که دلالت روایات دسته‌ی اول قوی‌تر از دلالت روایات دسته‌ی دوم و سوم است. در دسته‌ی اول، دو روایت بیشتر قرار نمی‌گیرد؛ خبر عمر بن حنظله و خبر ابو خدیجه. بحث را با این دسته از اخبار آغاز می‌کنیم:

خبر عمر بن حنظله

روی الکلبینی بسنده عن عمر بن حنظله قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة فی دین او میراث، فتحاكما الی السلطان او الی القضاة، ایحل ذلک؟ فقال (ع): من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت، و ما یحکم له فانما يأخذ سحتا و ان کان حقا ثابتا له، لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر الله ان یکفر به، قال الله تعالی: «یریدون ان یتحاکموا الی

الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به» قلت: کیف یصنعان؟ قال(ع): بنظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فیلرضوا به حکما، فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله، و علینا رد، و الراد علینا الراد علی الله، و هو علی حد الشرک بالله.^۱

ثقة الاسلام کلینی از عمر بن حنظله نقل می کند و می گوید:

از امام صادق(ع) درباره دو نفر از اصحاب (یعنی از شیعیان) سؤال کردم که در مورد قرض یا میراث نزاعی بیشان بود و برای رسیدگی به سلطان یا قضات مراجعه کرده بودند؛ آیا این جایز است؟ فرمود: «هر که در حق یا باطل دادخواهی نزد ایشان برد؛ درحقیقت به طاغوت دادخواهی کرده است و هر چه را که به حکم آنها بگیرد، به حرام گرفته است، اگرچه حق ثابت او باشد، چرا که آنرا به حکم طاغوت (کسی که خدا دستور داده به آن کفر بورزد) گرفته است. خدای تعالی فرموده است: «می خواهند دادخواهی نزد طاغوت برند، حال آنکه امر شده اند که به او کفر بورزند.» پرسیدم: پس چه کنند؟ فرمود: «نظر کنند به سوی کسی که از شما حدیث ما را روایت کرده، در حلال و حرام ما نظر کرده و احکام ما را می شناسد؛ پس باید او را به عنوان قاضی و حکم ببینند؛ زیرا من او را بر شما حاکم قرار داده ام، پس آنگاه که به حکم ما حکم کرد و از او پذیرفته نشد، حکم خدا کوچک شمرده شده است و ما را رد کرده است، آنکه ما را رد کرده، خدا را رد کرده است و این در حد شرک به خداوند است.»

۱. ثقة الاسلام کلینی، *الأصول من الکافی*، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، حدیث ۱۰، ج ۱، ص ۶۷؛ محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظلة. کلینی این حدیث را در *الفروع من الکافی*، کتاب القضا نیز آورده است: باب کراهیة الارتفاع الی قضاة الجور، حدیث ۵، ج ۷، ص ۴۱۲. شیخ طوسی نیز آن را در دو موضع *تهذیب الأحکام*، کتاب القضا، نقل کرده است: حدیث ۵۱۴، ج ۶، ص ۲۱۸ و حدیث ۸۴۵، ج ۶، ص ۳۰۱.

حدیث عمرین حنظله در علم اصول در بحث تعادل و تراجیح و در علم فقه در کتاب قضا از دیرباز مورد بحث و استناد بوده است و یکی از مهم‌ترین مستندات تعیین شرعی فقهای عادل به‌عنوان قضات جامع‌الشرایط و ممنوعیت مراجعه به قضات جور به حساب می‌آید. اما حوزه ولایت فقیه بر مردم در حوزه عمومی و مدیریت سیاسی جامعه تا قرن دهم مورد بحث فقها نبوده است و هرگز این روایت به‌عنوان مستند «ولایت فقیه» نام برده نمی‌شد.

محقق کرکی (م ۹۴۰ ق) برای نخستین بار در بحث ولایت عامه فقیه به روایت عمرین حنظله استناد کرد.^۱ به‌رحال در دو قرن اخیر روایت عمرین حنظله مهم‌ترین مستند روایی ولایت انتصابی فقیه شمرده شده است^۲ و بسیاری از معتقدان به ولایت انتصابی فقیه به آن استناد کرده‌اند.^۳

خبر ابو خدیجه

روی الشيخ باسناده عن ابي خديجه قال: بعثني ابو عبد الله (ع) الى اصحابنا فقال: قل لهم: اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى بينكم في شيء من الاخذ و العطاء ان تتحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرمانا فاني قد جعلته قاضيا. و اياكم ان يخاصم بعضكم بعضا الى

۱. رسائل المحقق الكرکی، رسالة فی صلوة الجمعة، ج ۱، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

۲. «روایت عمرین حنظله بهترین دلیلی است که برای اثبات ولایت عامه فقیه به آن تمسک می‌شود؛ اما ماعدای آن بر مدعی دلالت نمی‌کنند.» میرزای نائینی، *المکاسب و البیع*، تقریرات به قلم آیت الله شیخ محمدتقی آملی، ج ۲، ص ۳۳۶.

۳. به‌عنوان مثال شیخ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۳۹۵ و ج ۴۰، ص ۱۷ تا ۱۹؛ شیخ مرتضی انصاری، *کتاب القضاء و الشهادات*، ص ۴۸ و ۴۹؛ آیت الله خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۷۶ و آیت الله سیدمحمدرضا موسوی گلپایگانی، *الهدایة إلى من له الولاية*، تقریر اباحت به قلم آیت الله میرزا احمد صابری، ص ۳۷.

السلطان الجائر.^۱

شیخ طوسی با سند خود از ابوخدیده روایت می‌کند؛ ابوخدیده می‌گوید که امام صادق(ع) مرا به سوی اصحاب فرستاد، فرمود به ایشان بگو:

مبادا وقتی بین شما خصومتی اتفاق افتاد، یا در مورد دریافت و پرداخت، اختلافی پیش آید، برای دادخواهی نزد یکی از این جماعت فاسق مراجعه کنید، مردی را که حلال و حرام می‌شناسد، در بین خودتان قرار دهید، زیرا من او را قاضی قرار دادم، مبادا بعضی از شما علیه بعضی دیگر به سلطان جائر شکایت ببرد.

روایت ابوخدیده اگرچه از دیرباز در کتاب قضا به‌عنوان دلیل شمرده می‌شده است؛ در دو قرن اخیر توسط برخی فقیهان در زمره مستندات ولایت فقیه ذکر شده است.^۲ نحوه استدلال بر مبنای این روایت با استدلال براساس روایت عمر بن حنظله بسیار نزدیک است.

باتوجه به اینکه دو روایت عمر بن حنظله و ابوخدیده مستند دو منصب مهم شرعی یعنی قضاوت و ولایت (زعامت سیاسی) به حساب می‌آید و اثبات ولایت انتصابی فقیه براساس این دو روایت منوط به اثبات قاضی منصوب است؛ به این معنی که هر فقیهی به کمک این روایات، ولایت فقیه در حوزه عمومی را پذیرفته است، در رتبه متقدم بر مبنای همین دو روایت، قاضی منصوب را نیز اثبات کرده

۱. شیخ طوسی، *تهذیب الأحکام*، کتاب القضاء، باب من الزیادات فی القضا یا و الأحکام، حدیث ۵۳، ج ۶، ص ۳۰۳. «الشیخ باسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابي الجهم عن ابي خديجه»؛ ثقة الاسلام کلینی، *الفروع من الکافی*، کتاب القضاء، باب کراهية الارتفاع الى قضاة الجور، حدیث ۴، ج ۷، ص ۴۱۲؛ شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، حدیث ۱، ج ۳، ص ۲. در روایت کلینی و صدوق به جای «قد عرف حلالنا و حرامنا»، «یعلم شیئا من قضایانا» ذکر شده است.

۲. شیخ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۳۹۵ و ج ۴۰، ص ۱۷ تا ۲۰؛ آیت الله خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۷۹ و *ولایت فقیه*، ص ۸۱ تا ۸۴.

است، مناسب به نظر می‌رسد که نخست به نحوه دلالت این دو روایت به قاضی منصوب و یا به عبارت دقیق‌تر به نصب عام فقیهان به قضاوت اشاره کنیم و سپس به دلالت آن‌ها به نصب عام فقیهان به ولایت تدبیری و زعامت سیاسی بپردازیم.

مقام اول. نصب عام فقیهان به قضاوت

قضاوت، فصل خصومت بین متخاصمین و حکم به ثبوت دعوی مدعی یا عدم حقّ او بر مدعی علیه است. قضاوت، حکم به قضایای شخصیه در موارد نزاع و مشاجره، مرکب از فتوا (بیان احکام کلیه) و تطبیق آن بر مورد اختلاف و تخصم است.

قاضی بر سه قسم است:

اول. قاضی منصوب به نصب خاص از جانب پیامبر(ص) یا امام(ع) در زمان حضور ایشان.

دوم. قاضی تحکیم. اگر طرفین دعوا جهت فصل خصومت، فردی را به‌عنوان قاضی بپذیرند، او قاضی تحکیم محسوب می‌شود و حکمش بر مترافعین حتی باوجود قاضی منصوب چه در حضور امام(ع) و چه در غیبت ایشان نافذ است.^۱ اگرچه مشهور، تمامی شرایط قاضی منصوب از امام را به‌استثنای اذن، در قاضی تحکیم معتبر می‌دانند،^۲ صحیح عدم لزوم اجتهاد در قاضی تحکیم است.^۳

سوم. قاضی در زمان غیبت معصوم(ع). در این باره دو قول است. مشهور معتقد

۱. «لو تراضی الخصمان بواحد من الرعیة فترافعا إلیه فحکم لزمهما حکمه و إن کان هناک قاض منصوب بل و إن کان امام؛ جواهر الکلام، کتاب القضاء، ج ۴۰، ص ۲۳.

۲. پیشین، ج ۴۰، ص ۲۸.

۳. «و اما قاضی التحکیم فالصحیح انه لایعتبر فیہ الاجتهاد خلافا للمشهور؛ آیه الله سیدابوالقاسم موسوی خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۹.

است که مجتهدان عادل از جانب امام(ع) به نصب عام به قضاوت منصوب شده‌اند.^۱ قول دوم نصب عام را نه تنها در قضاوت، بلکه مطلقاً منکر است و به جای «قاضی منصوب» در عصر غیبت به «قاضی مأذون» معتقد است.^۲

شرایط قاضی مأذون مشابه شرایط قاضی منصوب است. تفاوت این دو قول به این است که آیا ائمه(ع) فقیهان عادل را صاحب صلاحیت قضایی معرفی کرده‌اند یا بالاتر از آن، ایشان را به‌عنوان قاضی، منصوب کرده‌اند؟ بنا به هر دو قول، افراد فاقد شرایط، صلاحیت قضاوت ندارند؛ اما واضح است که قاضی منصوب برای اثبات، مؤونه بیشتری لازم دارد.

نزد فقیهانی که در قاضی تحکیم، اجتهاد را شرط می‌دانند، در عصر غیبت، قاضی تحکیم فاقد مصداق خواهد بود؛ زیرا تمامی فقیهان عادل در عصر غیبت، قاضی منصوب (یا قاضی مأذون در قول دیگر) محسوب خواهند شد.

باتوجه به اینکه قاضی تحکیم، ولو در عصر حضور محقق بوده، قضاوت لزوماً «منصب» محسوب نمی‌شود. انتصابی نبودن قضات در نزد قائلان به قاضی مأذون واضح‌تر است.^۳

یکی از مهم‌ترین مستندات قاضی منصوب به نصب عام در عصر غیبت در روایت عمر بن حنظله و ابوحنظله است، این استناد مبتنی بر پذیرش تمامی مقدمات ذیل است:

۱. «و یشرط فیہ ای القاضی الذی یراد نصبه منهم علیهم السلام البلوغ و کمال العقل و الایمان و العدالة و طہارة المولد و العلم و الذکورة»؛ *جوهر الکلام*، ج ۴۰، ص ۱۲.

۲. «القاضی علی ثلاثة اقسام: القاضی المنصوب من قبل النبی(ص) او الامام(ع) فی زمان الحضور، و قاضی التحکیم و القاضی المأذون فی زمان الغیبة.»؛ *کتاب القضاء*، آیت الله سیدکاظم شریعتمداری، به خط محمود اشرفی تبریزی، رجب ۱۴۰۶، ص ۳.

۳. «ان ماهیة القضاء لاتلازم کونه منصبا و ان یکون فیہ ولایة.»؛ پیشین.

تقریر دلیل

مقدمه اول. سند هر دو روایت تا راوی مباشر یعنی عمر بن حنظله و ابو خدیجه سالم بن مکرم بلا اشکال است.^۱

مقدمه دوم. در روایت اول اگرچه عمر بن حنظله راوی مباشر حدیث در کتب رجالی توثیق نشده است^۲ اما روایت او را بدون اشکال می توان پذیرفت و به آن عمل کرد. زیرا این روایت، مبنای فتوای فقها و مورد عمل آن ها بوده است. تا آنجا که به «مقبوله» شهرت یافته است.^۳ همین عمل به این روایت از سوی اصحاب از جمله در کتاب قضا بزرگ ترین دلیل اعتبار سند آن بوده و جابر ضعف سند است.^۴

در روایت دوم نیز راوی مباشر یعنی ابو خدیجه سالم بن مکرم علی رغم تضعیف از سوی شیخ طوسی،^۵ موثق محسوب می شود.^۱ به علاوه شهرت این روایت در بین

۱. «در روایت عمر بن حنظله، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی، علی الظاهر ثقة است؛ رجال النجاشی، شماره ۸۹۶، ص ۳۳۳. و اختیار معرفة الرجال رجال الکشی شماره ۱۰۲۳، ص ۸۱۷ «داود بن حصین اسدی نیز موثق است؛ رجال النجاشی، شماره ۴۲۱، ص ۱۵۹. «در روایت ابو خدیجه نیز بنا به سند تهذیب ابوالنجم، کنیه مشترک بکیر بن اعین و ثور بن ابی فاخته است که اولی ثقة و دومی ممدوح است. در سند من لا یحضره الفقیه نیز احمد بن عاخذ ثقة است.»؛ استاد آیت الله منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۴۳۰.

۲. «انه لم ینص علی الرجل فی کتب الرجال بشیء»؛ ممقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۴۲.

۳. این روایت به مقبوله شهرت دارد و اصحاب ما آن را تلقی به قبول کرده اند و در باب تفقه و اجتهاد، دلیل عمده است... آن گونه که شهید ثانی گفته است اصحاب آن را مقبوله نامیده اند و این نامگذاری از آن جهت است که حکم به صحت مضمون آن باتوجه به روایات دیگر نموده اند. از این رو در نزد فقها، هم چون روایتی است که از تواتر معنوی برخوردار است؛ «ملا محمد تقی مجلسی، روضة المتقین، ج ۶، ص ۲۷. «در سند مقبوله نباید درنگ کرد؛ زیرا فقها بر قبول این روایت و عمل بر طبق آن، اتفاق نظر دارند.» سید جواد عاملی، مفتاح الكرامة، ج ۱۰، ص ۴.

۴. «و الروایة من المقبولات التي دار علیها رحى القضاء، و عمل الاصحاب بها حتى اتصفت بالمقبولة، فضعفها سندا بعمر بن حنظلة مجبور مع ان الشواهد الكثيرة المذكورة في محله لولم تدل علی وثاقته فلا اقل من دلالتها علی حسنه، فلا اشکال من جهة السند.»؛ آیت الله خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۶.

۵. شیخ طوسی، الفهرست، شماره ۳۲۷، ص ۷۹.

اصحاب، رافع هرگونه ابهام در مسئله می‌باشد؛ تا آنجاکه از آن به «مشهوره» و حتی گاهی به «مقبوله» تعبیر می‌شود.^۲

مقدمه سوم. مراد از عبارت «من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا» در روایت عمر بن حنظله و عبارت «رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا»، «فقیهان امامیه» است؛ یعنی صاحب نظر در حلال و حرام و معرفت احکام برطبق ضوابط اهل بیت (ع).

مقدمه چهارم. قضاوت مورد بحث دو روایت شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه را شامل می‌شود. یعنی هم نزاع‌های ناشی از جهل در حکم کلی و فتوای شرعی و هم منازعات ناشی از اختلاف در تطبیق حکم کلی معلوم بر مصادیق و موضوعات جزئی. چرا که منازعه در دین یا میراث اطلاق دارد و هر دو شبهه را دربر می‌گیرد؛ بلکه «فانی قد جعلته علیکم حاکما» یا «فانی قد جعلته قاضیا» مطلق است و قضاوت در شبهات حکمیه و موضوعیه را شامل می‌شود.^۳

مقدمه پنجم. عبارت «فانی قد جعلته علیکم حاکما» در روایت عمر بن حنظله و عبارت «فانی قد جعلته قاضیا» در روایت ابو خدیجه، نص در انتصاب فقیهان از سوی امام صادق (ع) به قضاوت در مرافعات مردم و «قاضی منصوب» است. زیرا مراد از عبارت «فلیرضوا به حکما» این است که مردم ملزم به رضایت از فقیهان هستند، چرا

۱. رجال النجاشی، شماره ۵۰۱، ص ۱۸۸. علامه حلی در *مختلف الشیعه*، ابو خدیجه را معتبر دانسته و شهید ثانی در *مسالك الافهام* عمل به روایات وی را متفق علیه دانسته است.

۲. برای نمونه: آیت الله خمینی از این روایت به مشهوره ابی خدیجه تعبیر کرده است. *کتاب البیع*، جلد ۲، ص ۴۷۹، شیخ محمد حسن نجفی در *جوهر الکلام*، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، ج ۲۱، ص ۳۹۴ و محقق اردبیلی در *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، کتاب الامر بالمعروف، ج ۷، ص ۵۴۶ از این روایت به مقبوله ابی خدیجه تعبیر کرده‌اند.

۳. برای تفاوت بین شبهات حکمیه و موضوعیه در قضاوت رجوع کنید از جمله به: آیت الله سید احمد خوانساری، *جامع المدارک*، ج ۶، ص ۳.

که امام، ایشان را به‌عنوان حاکم شرع منصوب کرده است. بنابراین جمله «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» تعلیل الزام به رضایت است،^۱ نه اینکه معلول آن باشد؛ یعنی چون امام(ع) فقیهان را به قضاوت نصب کرده است، مردم موظفند به حکمیت و قضاوت ایشان تن در دهند و راضی باشند. پس عبارت اخیر به اختیار و انتخاب مردم در تعیین قاضی تحکیم دلالت ندارد و در قاضی منصوب رضایت طرفین دخیل نیست؛^۲ بنابراین همه فقیهان عادل به قضاوت منصوب شده‌اند.

مقدمه ششم. نصب فقیهان به قضاوت از جانب امام صادق(ع) اولاً، در زمان ایشان و بعد از آن مفید فایده بوده است؛ ثانیاً، با رحلت ایشان نقض نمی‌شود؛ بلکه محتاج نقض از جانب ائمه بعدی است؛ ثالثاً، از جانب ائمه بعدی نیز نقض نشده است؛ لذا نصب فقیهان به قضاوت در عصر غیبت معتبر محسوب می‌شود.^۳

نقد دلیل

علی‌رغم پذیرش مقدمات شش‌گانه از سوی بسیاری از فقیهان، برخی دیگر از ایشان در بعضی از مقدمات فوق، مناقشه کرده‌اند. تأمل در مقدمات فوق نشان از نتایج ذیل می‌دهد.

مقدمه اول. یعنی بلااشکال بودن سند تا راوی مباشر، علی‌رغم تضعیف دو نفر از راویان خبر عمرین‌حنظله توسط شهید ثانی^۴ در هر دو روایت قابل پذیرش است و اکثر قریب به اتفاق فقیهان از این ناحیه اشکالی وارد ندانسته‌اند.

۱. آیت‌الله خویی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۱، ص ۷.

۲. آیت‌الله خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۷۹.

۳. پیشین، ج ۲، ص ۴۸۰ و ۴۸۱ و *جواهر الکلام*، ج ۴، ص ۶۵.

۴. «فی طریقہ محمدبن عدی (کذا فی الاصل، و الظاهر محمدبن عیسی) و داوود بن حصین و هما ضعیفان»؛ شهید ثانی، *الدرایة فی علم مصطلح الحدیث*، ص ۴۴.

مقدمه دوم. یعنی راوی مباشر حدیث، در مورد عمر بن حنظله، نخستین فقیهی که این خبر را علی‌رغم تصریح به ضعف سند آن به واسطه عدم توثیق عمر بن حنظله، مقبوله نامیده و به واسطه ادعای اتفاق در عمل به مضمونش، جابر ضعف سند دانسته «شہید ثانی» فقیه قرن دهم است.^۱

اما اولاً، مقبولیت این روایت بین اصحاب، ثابت نشده است.^۲ ثانیاً، ارزش علمی مقبولیت عملی، بیش از شهرت عملی و اجماع منقول نیست؛ لذا تمامی نقدهای وارد به شهرت و اجماع به روایت عمر بن حنظله وارد است.^۳

و اما در مورد ابو خدیجه سالم بن مکرم اگرچه بسیاری فقها اشکال در او را وارد ندانسته‌اند؛^۴ اما اولاً، علامه حلی در مورد ابو خدیجه توقف کرده؛ زیرا اقوال را در توثیق او متعارض یافته است.^۵ ثانیاً، میرزای نائینی معتقد است ابو خدیجه در بعضی ایامش از حق منحرف و تابع «ابوالخطاب (ملحد معروف)» شد تا اینکه خداوند

۱. شہید ثانی، پیشین و *مسالك الانعام*؛ و *كتاب القضاء*، ج ۱۳، ص ۳۳۵.

۲. «این روایت به واسطه عمر بن حنظله به لحاظ سندی ضعیف محسوب می‌شود. زیرا در حق وی توثیق و مدحی وارد نشده است، اگرچه روایتش مقبوله نامیده شده، چه بسا به این دلیل که اصحاب آن را تلقی به قبول کرده‌اند، اگرچه این (تلقی به قبول) نیز اثبات نشده است.»؛ آیت‌الله سید ابوالقاسم موسوی خویی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، کتاب الاجتهاد و التقليد، تقریر اباحت به قلم آیت‌الله شہید میرزا علی غروی تبریزی، ص ۱۴۳ و نیز رجوع کنید به: ص ۴۲۸. ایضاً بنگرید به: *معجم رجال الحدیث*، شماره ۸۷۲۳، ج ۱۳، ص ۲۷ و *مستند العروة الوثقی*، کتاب الصوم، محاضرات آیت‌الله خویی، به قلم آیت‌الله شیخ مرتضی بروجردی، ج ۲، ص ۸۶ در *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۱، ص ۷ آمده است: «روایت از حیث دلالت بر نصب قاضی ابتدائاً تمام است، الا اینکه از ناحیه سند، قاصر است.»

۳. در مورد میزان حجیت اجماع و عدم حجیت شهرت عملیه از جمله بنگرید به: *مصباح الاصول*، تقریر اباحت آیت‌الله خویی، به قلم آیت‌الله سید محمد سرور واعظ بهسودی، ج ۲، ص ۱۴۱ و ۱۴۳ و ۲۰۱ تا ۲۰۳: «قول به انجبار خبر ضعیف به عمل مشهور به لحاظ صغروی و کبروی ناتمام است.»

۴. به عنوان مثال بنگرید به: آیت‌الله خویی، *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۱، ص ۸ «روایت صحیحه است، چرا که ابو خدیجه علی‌الظاهر ثقه است.»

۵. علامه حلی، *خلاصة الرجال*، القسم الثانی، باب السین، الباب ۵.

هدایتش کرد و به صراط مستقیم بازگشت. لذا اعتماد به احادیثش مشکل است؛ زیرا معلوم نیست این حدیث را در کدام حالت نقل کرده است. عبارت «بعثنی» اگرچه ظاهر در حال سلامت است؛ اما شهادت از جانب ابوخدیجه که در حق خود اوست واضح است که پذیرفته نیست.^۱ ثالثاً، شهرت این روایت ثابت نشده است.^۲

و برفرض ثبوت، شهرت روایی که مستفاد از اصطلاح «مشهوره» جز این نیست،^۳ بالاتفاق جابر ضعف سند نیست و شهرت عملی بنا بر اصح در جبران ضعف سند فاقد اعتبار است.^۴

باین همه باتوجه به اینکه غالب فقیهان مقبولیت عملی روایت عمرین حنظله و شهرت روایت ابوخدیجه را پذیرفته‌اند و از اشکالات سندی غمض عین کرده‌اند، ما نیز برفرض تمامیت سند، به بررسی دلالت این دو روایت می‌پردازیم.

مقدمه سوم در مورد خبر عمرین حنظله و نقل تهذیب از خبر ابوخدیجه تمام است. هر چند خبر ابوخدیجه در «من لا یحضره الفقیه» به جای «قد عرف حلالنا و حرامنا» عبارت «یعلم شیئا من قضایانا» و در کافی «شیئا من قضایانا» آمده است که ظهور این

۱. میرزای نائینی، *منیة المطالب*، ج ۲، ص ۳۲۶ و *المکاسب و البیع*، ج ۲، ص ۲۱۴.

۲. اولاً، هیچ دلیلی بر ادعای مقبولیت یا مشهوریت این روایت ارائه نشده؛ ثانیاً، محقق نراقی در *عوائد الأيام* در حالی که از خبر عمرین حنظله به مقبوله تعبیر کرده، در عنوان خبر ابوخدیجه به «روایت ابوخدیجه» اکتفا کرده است. (*عوائد الأيام*، ۵۳۳). شیخ محمدحسن نجفی باینکه در بحث امر به معروف از آن به مقبوله تعبیر کرده بود، در کتاب القضاء از آن تنها به «خبر ابوخدیجه» اکتفا کرده است. (*جواهر الکلام*، ج ۴۰، ص ۱۶)

۳. شهید ثانی، *الدرایة فی علم مصطلح الحدیث*، ص ۳۳: «المشهور و هو ما شاع عند اهل الحدیث خاصة دون غیرهم بان نقله منهم رواة کثیرون و لا یعلم هذا القسم الا اهل الصناعة او عندهم و عند غیرهم».

۴. شهرت در روایت به معنای کثرت نقل آن در مقابل شذوذ و ندرت اگرچه نزد مشهور از مرجحات باب تعارض شمرده می‌شود؛ اما علی‌الاصح چنین شهرتی از مرجحات نیست. (*مصباح الأصول*، ج ۲، ص ۱۴۱ تا ۱۴۳) به هر حال چنین شهرتی جابر ضعف سند نیست. شهرت عملی نیز فاقد حجیت است جابر ضعف سند نمی‌باشد. (*مصباح الأصول*، ج ۲، ص ۱۴۳ و ۲۰۱ تا ۲۰۳).

دو عبارت در اجتهاد و فقاهاست از عبارت تهذیب ضعیف‌تر است و بر مقلد مطلع نیز قابل تطبیق است، هر چند در مجتهد اظهر است.

لازم به ذکر است که اجتهاد به معنای مصطلح، امری است که بعد از ائمه (ع) حادث شده^۱ اما دلالت این دو خبر را به قضاوت فقیه (اعم از مجتهد مطلق و متجزی) می‌توان بدون اشکال پذیرفت.

اما مقدمه چهارم (یعنی شهرت دو روایت نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه) پذیرفتنی نیست؛ بلکه تأمل در خبر عمر بن حنظله نشان می‌دهد که این روایت مختص به شبهات حکمیه است (یعنی مواردی که اختلاف متخاصمین از جهت جهل به حکم شرعی است) به چند دلیل:

اولاً. در روایت آمده است «پس آنگاه که به حکم ما حکم کرد و از او پذیرفته نشد، حکم خدا کوچک شمرده شده است» و معلوم است که متبادر از «حکم الله» و «حکم الائمه (ع)» احکام کلیه در شبهات حکمیه است. از این رو آنکه حکم قضا را رد کند، «حکم خدا را رد کرده است و این در حدّ شرک به خدا است» و معلوم است که ردّ حکم قاضی در شبهات موضوعیه در حدّ شرک به خداوند یا ردّ ائمه (ع) نیست؛ بلکه در صورت عدم یقین به خطای قاضی، یک گناه عادی است.

ثانیاً. ذیل خبر عمر بن حنظله که در بحث تعادل و تراجیح مورد استناد قرار می‌گیرد، از ادله قطعیة انحصار خبر به شبهات حکمیه است. راوی می‌پرسد: «اگر هر یک از متنازعیان یکی از اصحاب را (به عنوان حکم) اختیار کنند و این دو نفر را نیز بپذیرند که در حق متنازعیان نظر کنند، آنگاه در حکم اختلاف کنند و منشأ اختلاف نیز حدیثی باشد که از شما (ائمه) روایت می‌کنند چه باید کرد؟» از این سؤال آشکار می‌شود که اگر حاکم واحد باشد مبنای حکم جز از روایت ائمه (ع) نیست و چون

۱. پیشین، ص ۸۸ و ۸۹، آیت الله خوانساری در جامع المدارک، ج ۶، ص ۶، اشکال اختصاص خبر عمر بن حنظله به شبهات حکمیه را وجیه دانسته است.

فرض شده که هر یک از طرفین نزاع یکی از اصحاب را به عنوان حَکَم تعیین کرده و در حدیث مورد استناد حکم اختلاف کرده‌اند، نیاز به استفسار از امام(ع) پیدا شده و امام صادق(ع) نیز شیعیان را به ترجیحات روایت هدایت کردند. این امور جز در شبهات حکمیه اتفاق نمی‌افتد؛ لذا جواب امام(ع) جز در شبهات حکمیه تطبیق نمی‌شود.

ثالثاً. متبادر از ضابطه‌ای که امام صادق(ع) ارائه کردند (بنظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما) رجوع به راویان و صاحب نظران در حلال و حرام در حوزه احکام شرعیه است. آنچه از روایات به دست می‌آید چیزی جز احکام شرعیه نیست. بی‌شک سیاق مراجعه به راوی و عالم احکام در حوزه تخصص اوست.

با وجود سه قرینه قطعیه فوق، واضح است که در روایت، اطلاقی نیست که به آن تمسک شود.

در خبر ابوخیدیجه نیز باتوجه به قرینه سوم می‌توان گفت که تنها شبهات حکمیه اراده شده است؛ هرچند انحصار آن در شبهات حکمیه به قوت انحصار در خبر عمر بن حنظله نیست.

اما مقدمه پنجم یعنی انتصاب فقیهان از سوی امام صادق(ع) به قضاوت بر مردم ناتمام است؛ یعنی اینکه این دو روایت نص در قاضی منصوب هستند صحیح نیست؛ بلکه از این دو روایت تنها حکم یا قاضی تحکیم یا حداکثر قاضی مأذون استفاده می‌شود و هرگز بر قاضی منصوب دلالت ندارند، به چند دلیل:

اولاً. از نقد مقدمه چهارم و اختصاص دو خبر به شبهات حکمیه مشخص می‌شود که حکم مفروض در آن‌ها یا فتوا است یا نقل روایت و در فتوا و نقل روایت هرگز نصب معقول نیست. روایت مورد نصب نیست و افتاء نیز محتاج انتصاب نمی‌باشد. آنچنان‌که در روایاتی که ائمه(ع)، زرارة بن اعین، محمد بن مسلم یا حارث بن مغیره را به

مردم معرفی کرده‌اند،^۱ از آن‌ها جعل و نصب استفاده نمی‌شود؛ بلکه از قبیل تعریف بعضی اصحاب و تعیین ایشان به‌عنوان اینکه دارای صلاحیت فتوا یا روایت هستند، زیرا شرایط لازم در ایشان موجود است، پس واجب است در حکم یا روایت به ایشان رجوع شود. نهایت امر اینکه گاهی تعریف، همچون موارد فوق درباره اشخاص خاص است و گاهی به نحو کلی است؛ مثلاً قول امام(ع): برای پیروان ما عذری نیست جهت تشکیک در آنچه ثقات ما از ما روایت می‌کنند.^۲

دو روایت مورد بحث ما از این قبیل است؛ یعنی «فانی قد جعلته علیکم حاکما» و «فانی قد جعلته قاضیا» به معنی تعیین همه راویان حدیث و ناظران در حلال و حرام و عارفان احکام است تا مردم به ایشان رجوع کنند؛ آنچنان‌که به قضات و حکام جور مراجعه می‌کردند و بعید نیست که اطلاق قاضی و حاکم بر ایشان به اعتبار مشاکله با سؤال راوی در صدر حدیث باشد.

حاصل بحث اینکه مقصود از جعل حاکم یا قاضی از سوی امام(ع) معقول نیست جعل وضعی (که از آن به نصب، تعبیر می‌شود) باشد، در روایت و فتوا آنچنان‌که گذشت جعل روا نیست.^۳

هرچند در قول فوق «جعل» به معنای متعارف لغوی آن است، می‌توان نظر بعضی لغویین را به‌عنوان مؤید ذکر کرد. ابن‌منظور در لسان‌العرب از زجاج نقل می‌کند که

۱. «قوله لمفضل بن عمر فاذا اردت حدیثا فعلیک بهذا الجالس ای زرارة بن اعین. و قوله لعبدالله بن ابی یغفور حیث یقول له: یجیء الرجل من اصحابنا فیستلنی و لیس عندی کل ما یستلنی عنه. فقال(ع): ما یمنعک من محمد بن مسلم الثقفی. و قوله لیونس بن یعقوب: اما لکم من مفسد...؟ ما یمنعکم من الحارث بن المغیره النصری. وسائل الشیعة، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، حدیث ۱۹، ۲۳ و ۲۴. ج ۲۷، ص ۱۴۳ تا ۱۴۵.

۲. امام زمان(ع): «لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فی ما یرویه عنا ثقاتنا»؛ ح ۴۰، باب ۱۱. ابواب صفات القاضی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۰.

۳. آیت‌الله شریعتمداری، پیشین، ص ۹۱ و ۹۲.

«جعل به معنای قول و تعریف نیز استعمال شده است».^۱ براین اساس فرمایش امام در خبر عمر بن حنظله این‌گونه معنی می‌شود: «من فقیهان را صالح برای رفع تنازع بین شما اعلام می‌کنم تا شما با رضایت خود، آن‌ها را انتخاب کنید.» (فلیرضوا به حکما) لذا از این روایت نمی‌توان دلالت بر نصب را استفاده کرد. با این معنی از «جعل» مقصود قول فوق از طریقی دیگر تأمین می‌شود، هرچند به واسطه خلاف ظاهر بودن این معنای جعل،^۲ از آن به‌عنوان دلیل یاد نکردیم و استدلال اول مستقل از این مؤید اقامه شده است.

به‌نظر می‌رسد میر عبدالفتاح حسینی مراغی که ولایت حاکم شرعی را از قبیل بیان حکم و جعل را کاشف از آن دانسته^۳ به استدلالی به سیاق آنچه گذشت، نظر داشته است.

ثانیاً. استفاده «قاضی منصوب» از این دو روایت، به‌غایت دشوار است؛ برعکس، مراد از قاضی در آن‌ها حکم یا قاضی تحکیم است که نه نیازی به نصب از جانب امام (ع) دارد نه به اذن. توضیح مطلب:

اما در خبر ابو خدیجه «روایت، ناظر به نصب ابتدایی قاضی نیست زیرا عبارت «فانی قد جعلته قاضیا» متفرع بر عبارت «فاجعلوه بینکم» است (یعنی اینکه من امام صادق (ع) او را قاضی قرار دادم، متفرع بر این است که طرفین نزاع قبلاً او را قاضی کرده باشند) و این معنایی جز قاضی مجعول از جانب متخاصمین ندارد، نتیجه اینکه مستفاد از روایت این است: کسی که طرفین نزاع او را به‌عنوان حکم و قاضی قرار

۱. و قوله تعالى و جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن ائانا قال الزجاج الجعل هنا بمعنى القول والحكم على الشيء، كما تقول: قد جعلت زيدا اعلم الناس اى قد وصفته بذلك و حكمت به، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۱۱. ذیل مادة الجعل.

۲. استاد آیت‌الله منتظری، *دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، ج ۱، ص ۴۵۴.

۳. میر عبدالفتاح حسینی مراغی، *المناوین*، عنوان ۷۴، ص ۵۷۸. لازم به ذکر است که وی اگرچه روایت عمر بن حنظله را دال بر نصب بر قضا دانسته، اما مقام را مقام تأمل و تدبیر اعلام کرده است.

داده‌اند، چون کسی است که امام(ع) نیز او را قاضی قرار داده، پس روایت، دلالتی بر نصب ابتدایی قاضی ندارد.^۱ به عبارت دیگر خبر ابو خدیجه مدلولی جز مشروعیت قاضی تحکیم را افاده نمی‌کند.

اما در خبر عمرین حنظله دو قرینه جدی در نفی قاضی منصوب و تأیید حکم یا قاضی تحکیم یافت می‌شود:

اول. ظاهر عبارت «فلیرضوا به حکما» حکم یا قاضی تحکیم است. حکمی که از سوی مترافعین تعیین می‌شود. لفظ حاکم در عبارات قبلی روایت نیز بیش از این معنا افاده نمی‌کند، لذا از این روایت نمی‌توان استفاده نصب کرد. به این معنا که امام(ع) فرموده به قاضی جور مراجعه نکنید، از میان عارفان به احکام شرعی و آشنایان به حلال و حرام هر یک از شما اختیار کردید، من نیز او را به عنوان قاضی قرار دادم (درست شبیه استدلالی که در خبر ابی خدیجه اقامه شد) اما اینکه عبارت «فانی قد جعلته علیکم حاکما» علت «فلیرضوا به حکما» در رتبه متقدم فرض شود، اگرچه محتمل است اما مقطوع و یقینی نیست، حداکثر با وجود قوت چنین احتمالی روایت از این حیث مجمل و در بحث قضاوت غیر قابل استناد می‌شود.

شیخ انصاری تصریح کرده است که «این روایت شریف خالی از اشکال بلکه اشکالات نیست؛ چرا که صدر آن ظهور در «قاضی تحکیم» برای فصل خصومت و قطع منازعه دارد. (حال آنکه قاضی تحکیم واحد است) پس مناسبتی با تعدد (و اینکه هریک از متنازعین حکمی متفاوت با حکم طرف دیگر اختیار کند) ندارد»^۲

۱. آیت الله خویی، *مبانی تکلمة المنهاج*، ج ۱، ص ۸.

۲. «و هذه الرواية الشريفة و ان لم تخل من الاشكال بل الاشکالات من حيث ظهور صدرها فی التحکیم لاجل فصل الخصومة و قطع المنازعة فلا يناسبها التعدد و لا غفلة الحكمين عن المعارض الواضح لمدرک حکمه و لا اجتهاد المترافعین و تحریمهما فی ترجیح مستند احد الحكمين علی الآخر و لا جواز الحكم من احدهما بعد حکم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة مع ان الظاهر حينئذ تساقطهما و الحاجة الى حکم ثالث ظاهرة بل صريحة فی وجوب الترجیح»؛ شیخ ←

دوم. قسم اخیر روایت تماماً مبتنی بر مقایسه دو حکم و قاضی اختیار شده توسط مترافعین و ضوابط ترجیح احکام قضایی ایشان است. اگرچه قاضی در هر مرافعه فردی واحد است (چه قاضی منصوب و چه قاضی تحکیم) اما قاضی و حاکم مورد بحث در این بخش روایت و به تبع آن در تمام روایت مختار و منتخب اطراف نزاع است، نه منصوب امام(ع). اگر این ذیل، قاضی تحکیم را اثبات نکند، بدون تردید قوت آن را دارد که دلالت بر قاضی منصوب را نفی کند یا حداقل روایت عمر بن حنظله را به واسطه ابتلا به تعارض درونی، مجمل و غیر قابل استناد سازد. به هر حال باتوجه به نکات یاد شده نمی‌توان این دو روایت را نص در انتصاب پنداشت.^۱

اما مقدمه ششم. تردیدی نیست که نصب خاص قاضی از سوی ائمه(ع) در عصر حضور، هم فی الجمله رخ داده و هم اینکه مفید فایده بوده و اصولاً نصب خاص قضات از محل نزاع بیرون است. اما باتوجه به آنچه در نقد مقدمه ششم گذشت، اصولاً در این دو روایت، دلیلی بر قاضی منصوب نیافتیم تا نیازمند به تسری آن به عصر غیبت بنابر مقدمه ششم باشیم. به اصطلاح مسئله «سالبه به انتفاء موضوع» است، آری مقدمه ششم در صورتی که موضوع داشته باشد، فی حدّ نفسه تمام است.

نتیجه بحث

یک. خبر عمر بن حنظله و ابو خدیجه به لحاظ سندی از حیث راوی مباشر، خالی از اشکال نیست؛ هر چند غالب فقیهان از ضعف سندی خبر اول اغماض کرده و سند خبر دوم را پذیرفته‌اند.

→ مرتضی انصاری، *فرائد الاصول*، خاتمه فی التعادل و التراجیح، المقام الثانی فی التراجیح. المقام الثانی، ص ۷۷۲.

۱. این نتیجه در مقایسه با آنچه در حکومت ولایی آمده است، حاصل تأملی دوباره در مستندات مسئله است. والحمد لله.

دو. قضاوت مورد بحث این روایت به‌ویژه در خبر عمر بن حنظله منحصر در شبهات حکمیه است.

سه. قاضی مورد بحث در خبر ابو خدیجه، قاضی تحکیم است و قاضی مورد بحث در خبر عمر بن حنظله نیز قاضی منصوب نبوده، مشعر به حکم یا قاضی تحکیم است.

چهار. این دو روایت از نصب عام فقیهان به قضاوت عاجز هستند، بلکه می‌توان گفت: «نصب عالمان یا غیر ایشان به قضاوت با هیچ دلیل لفظی معتبری اثبات نشده است.»^۱ به عبارت دیگر نصب عام به قضاوت، فاقد هر نوع مستند معتبر قرآنی و روایی است.

مقام دوم. نصب عام فقیهان به ولایت

همه فقیهانی که ولایت انتصابی فقیهان را از خبر عمر بن حنظله و خبر ابو خدیجه استفاده کرده‌اند، قبلاً قاضی منصوب را نیز براساس همین دو روایت پذیرفته‌اند. هر چند لزوماً همه قائلین به نصب عام فقیهان به قضاوت بر مبنای این دو روایت، نصب عام فقیهان به ولایت تدبیری را نپذیرفته‌اند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت در حوزه این دو روایت، لازمه ولایت انتصابی فقیهان در رتبه متقدم اثبات قاضی منصوب است و اگر نصب عام فقیهان به قضاوت از سوی امام صادق (ع) در این دو

۱. «و ملخص الکلام فی المقام ان اعطاء الامام (ع) منصب القضاء للعلماء او لغيرهم لم یثبت بای دلیل لفظی معتبر لیمتسک باطلاقه.»؛ آیت الله خویی، مستند العروة الوثقی، کتاب الصوم، ج ۲، ص ۸۸ و مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۶. به نظر ایشان چون قضاوت به دلیل توقف حفظ نظام بر آن واجب کفایی است و از اینکه قدر متیقن در ثبوت وجوب کفایی مجتهد جامع الشرائط است، قطع پیدا می‌کنیم که ایشان منصوب از جانب شارع مقدس هستند. (قبول نصب براساس قدر متیقن، نه دلیل لفظی) واضح است که حفظ نظام و جریان قضاوت منحصر در نصب از جانب ائمه (ع) نیست.

روایت اثبات نشد، به طریق اولی نصب عام فقیهان به ولایت تدبیری و زعامت سیاسی نیز اثبات نخواهد شد.

بنابراین باتوجه به نتیجه مقام اول، نتیجه مقام دوم واضح است: ولایت انتصابی فقیهان براساس خبر عمر بن حنظله و خبر ابو خدیجه قابل اثبات نیست، اما از آنجا که چه بسا کسانی در نتایج مقام اول با نگارنده هم‌داستان نباشند، با تقریر مقدمه هفتم و نقد آن نشان خواهیم داد که حتی با پذیرش نصب عام فقیهان به قضاوت، نصب عام فقیهان به ولایت تدبیری و زعامت سیاسی با این دو روایت قابل اثبات نیست.

مقدمه هفتم. متعلق نصب فقیهان ولایت تدبیری است که قضاوت از شئون آن است. بر این مطلب قرآنی به‌ویژه در خبر عمر بن حنظله یافت می‌شود؛ اولاً، لفظ حَکَم ظاهر در حکومت به معنی ولایت است نه قضاوت. مراد از حاکم، والی است.

ثانیاً، منازعات بر دو قسم است. قسم اول، منازعاتی که تنها با بیان حکم از سوی قاضی، فیصله می‌یابند؛ قسم دوم، منازعاتی که حق، معلوم است؛ اما یکی از دو طرف زیر بار حق نمی‌رود و احقاق حق محتاج قوه قاهره است. مرجع منازعات قسم اول، قضاوت است و مرجع منازعات قسم دوم، سلاطین و والیان هستند. ذکر نزاع در دین و میراث (قسم اول) تنها به‌عنوان مثال است. فقیهان در تمام منازعات، مرجع شناخته شده‌اند و لازمه قسم دوم از منازعات این است که فقیهان، ولایت تدبیری داشته باشند. ثالثاً، مراد از طاغوت، سلاطین جور است نه فقط قضاوت جور. به قرینه مقابله، فقیه عادل هم سلطان است هم قاضی.^۱

نقد مقدمه هفتم: فارغ از اینکه اصولاً با دو روایت عمر بن حنظله و ابو خدیجه، منصبی برای فقیهان اثبات نمی‌شود، چه قاضی منصوب و چه ولی منصوب و از این دو روایت بیش از معرفی آشنایان به حلال و حرام و عالمان احکام شرعی به‌عنوان

۱. برگرفته از توضیحات مبسوط آیت‌الله خمینی در کتاب *البیع*، ج ۲، ص ۴۷۶ تا ۴۸۱.

قاضی تحکیم به دست نمی‌آید؛ اما نسبت به استفاده منصب ولایت تدبیری فقیهان از این روایت حداقل سه اشکال وارد است:

اشکال اول. راوی از امام صادق(ع) از مرجع محاکمات شیعیان در آن زمان سؤال می‌کند. فرمایش امام(ع) می‌باید سؤال را پاسخ داده باشد. معرفی عالمان دین و فقیهان به عنوان قاضی و حاکم شرع، پاسخ این سؤال است. اما نصب به ولایت در عصر غیبت (که یک و نیم قرن بعد شروع می‌شود) رهاکردن سؤال بدون جواب است و استثناء مورد قبیح می‌باشد.

اگر مراد از ولایت، ولایت کبرا و زمامداری باشد، که بنا به نظر شیعه، امام صادق(ع) خود صاحب این ولایت هستند و بعد از آن نیز تا یک قرن، اولاد معصوم ایشان این ولایت را به عهده خواهند داشت؛ بنابراین نصب فقیهان ولایت کبرا بالفعل، هم در آن زمان هم تا یک قرن بعد منتفی است. اینکه امام(ع) مشکل مبتلابه عصر خود را حل نکرده رها کند و به نحوه اداره جامعه یک قرن بعد بپردازد، آن هم در پاسخ سؤال از مشکل شیعیان معاصر خود، جداً بسیار مستبعد است.

اگر مراد از ولایت، ولایت صغری از قبیل استانداری و فرمانداری زیر نظر ولی امر و زمامدار کل باشد؛ اگرچه اشکال لغویت بالفعل و تا یک قرن بعد و بی جواب گذاشتن سؤال به آن وارد نیست اما اولاً، امام صادق(ع) در آن زمان مبسوط‌الید نیست تا استاندار و فرماندار نصب نماید؛ ثانیاً، از نسل فقیهان به استانداری و ولایت جزئی نمی‌توان نصب آن‌ها را به ولایت کبرا و زمامداری کل، نتیجه گرفت. ثالثاً، امام صادق(ع) به واسطه آماده نبودن مقدمات لازم در صدد قیام علیه حاکمیت زمان خود نبوده‌اند تا در مقابل آن، والی و استاندار نصب نمایند؛ بلکه در صدد رفع مشکل شیعه در مسئله منازعات و اختلافات قضایی بوده‌اند.

ایشان در مسائل سیاسی آن زمان علی‌رغم استحقاق، دخالت نمی‌فرموده‌اند. چگونه برای امری که خود، ظرف زمانی را مساعد دخالت نمی‌بینند، فقها را منصوب

می‌فرمایند؟ به‌ویژه که شیعه در آن زمان در اقلیت محض بوده و تحقق دولت و حاکمیت برای آن‌ها در آن شرایط میسر نبوده است.^۱

اشکال دوم. حکومت و مشتقات آن در کتاب و سنت، غالباً در خصوص قضاوت استعمال شده است. اطلاق حاکم بر والی نیز از این‌روست که قضاوت و فصل خصومت از اهم شئون والیان در آن دوره بوده است. عبارت «انی جعلته علیکم حاکماً» دقیقاً معادل عبارت «انی جعلته قاضیاً» در خبر ابو‌خدیجه است. یعنی حاکم، مساوی قاضی است.

لذا ظهور حکومت در ولایت و زمامداری در زبان عربی و لسان کتاب و سنت، قطعاً مردود است. ذکر واژه سلطان در روایت، دلیل بر اراده اعم از قضا (یعنی ولایت) نیست؛ بلکه از این‌روست که رجوع به قاضی منصوب از جانب سلطان، نحوه‌ای از رجوع به سلطان است. ضمناً گاهی به‌ویژه در امور مهم، خود سلاطین متصدی امر قضاوت بوده‌اند. ذیل خبر عمر بن حنظله (مرجحات در مأخذ حکمین) از قرائن دلالت روایت به قضاوت و فتوا است.^۲

اشکال سوم. رجوع به روات احادیث و عارفان به احکام شرعی و متخصصان حلال و حرام مرتبط با تخصص ایشان است. یعنی استنباط از روایات. آنچه از روایات استنباط می‌شود، احکام شرعی است؛ اما تشخیص موضوع خارجی در حیطه روایات نیست تا به راوی حدیث یا فقیه ارجاع داده شود. راویان حدیث و فقیهان در نقل روایات و استنباط از آن‌ها حجت شرعی هستند؛ اما در تعیین موضوع خارجی امور، رجوع به فقیه ضروری نیست.

۱. اقتباس از مناقشات و پاسخ‌های استاد آیت‌الله منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*،

ج ۱، ص ۴۴۶ و ۴۴۷.

۲. پیشین.

زامداری و ولایت سیاسی و تدبیر امور عمومی غالباً به تعیین تکلیف امور جرئی و سامان شبهات موضوعیه مرتبط است و کمتر به شبهات حکمیه مرتبط می‌شود. آنچنان‌که در نقد مقدمه چهارم گذشت، این دو روایت به‌ویژه خبر عمر بن حنظله منحصر در شبهات حکمیه است. به‌میزانی‌که در حوزه‌ای به شبهات موضوعیه افزوده می‌شود و از شبهات حکمیه کاسته می‌شود، احتیاج به فقاہت نیز در آن حوزه کم می‌شود.

روایاتی که مردم را به روات احادیث ارجاع می‌دهند، ناظر به شبهات حکمیه‌اند و واضح است که روایاتی که منحصر در شبهات حکمیه‌اند، هرگز نمی‌تواند نظری به حوزه سیاست که اکثر مسائل آن از قبیل شبهات موضوعیه‌اند داشته باشند. سپردن توکی سیاست به فقیهان، غفلت از لوازم تخصص فقیهان و موضوعی بودن اکثر مسائل سیاسی است؛ به این مهم در بحث مدیریت فقهی به تفصیل خواهیم پرداخت.

نتیجۀ بحث

روایات عمر بن حنظله و ابو خدیجه فارغ از اشکالات سندی، عاجز از اثبات نصب عام فقیهان به ولایت تدبیری و زعامت سیاسی است. بنابراین، این دو روایت نمی‌توانند مستند حکومت انتصابی واقع شوند.

فصل سیزدهم

نصب با دلالت التزامی در سنت

فارغ از روایات عمر بن حنظله و ابو خدیجه در دیگر روایات باب، ادعای دلالت مطابقی بر نصب فقیهان به ولایت بر مردم نشده است؛ بلکه ظاهراً با دلالت التزامی و غالباً با استفاده انشاء از جملات خبری در پی اثبات انتصاب هستند. گروه دوم خود شامل دو دسته است. دسته اول روایاتی است که در پی اثبات نصب با دلالت التزامی (بدون استفاده انشاء از جملات خبری) هستند. دسته دوم روایاتی است که دلالت التزامی با استفاده انشاء از جملات خبری تحصیل شده است.

از آنجا که از بین این روایات، خبر اسحاق بن یعقوب مشهور به «توقیع ناحیه مقدسه» از طرف قائلین به ولایت انتصابی فقیه به عنوان روایت نصب^۱ یا عمده دلیل نصب^۲ معرفی شده، نخست به بررسی این خبر می پردازیم:

دسته اول

اول. خبر اسحاق بن یعقوب (توقیع)

روی الصدوق بسنده عن إسحاق بن یعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط

۱. شیخ محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، کتاب الزکاة، ج ۱۵، ص ۴۲۲.

۲. حاج آقارضا همدانی، *مصباح الفقیه*، کتاب الخمس، ج ۱۴، ص ۲۸۹.

مولانا صاحب الزمان علیه السلام: «أما سألت عنه ارشدك الله و ثبتك، من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا و بنی عمنا... و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليهم.»^۱

شیخ صدوق روایت می‌کند که اسحاق بن یعقوب نامه‌ای برای امام زمان (عج) می‌نویسد و از مشکلاتی که برایش رخ داده سؤال می‌کند؛ محمد بن عثمان عمری نماینده آن حضرت، نامه را می‌رساند، جواب نامه به خط مبارک صادر می‌شود:

اما آنچه تو که خداوند ارشادت کند و ثابت قدمت نماید از امر منکرین من از اهل بیت و پسر عموهای ما پرسیده‌ای... اما در حوادث واقع شده به روایان حدیث ما رجوع کنید؛ زیرا آن‌ها حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر ایشانم...

فارغ از مباحث سند و دلالت حدیث به فقاہت و ولایت تدبیری که در کتاب حکومت ولایی به تفصیل مورد بحث قرار داده‌ام^۲ و تکرار نمی‌کنم؛ وجه دلالت حدیث به انتصاب به قرار ذیل است:

حجت بودن فقیهان با نصب ایشان تلازم دارد؛ به این معنی که حجیت در مرتبه سابقه، جعل به مناصب دینی افتاء، قضاوت و ولایت را لازم دارد و بدون نصب متقدم، حجت خواندن فقیهان بی‌معنی خواهد بود. به‌علاوه امر به رجوع به فقیهان در حوادث واقعه نیز ملازم با مناصب سه‌گانه فقیهان است. به‌عبارت دیگر از این امر درمی‌یابیم که فقیهان، منصب مرجعیت در حوادث واقعه را دارا هستند.^۳

این مقدمه به‌شدت مورد مناقشه است. اگرچه این خبر قوی‌ترین نصّ در دلالت

۱. شیخ صدوق، *اکمال الدین*، باب ۴۵، حدیث ۴، ج ۲، ص ۴۸۳. شیخ طوسی، *کتاب الغیبة*، حدیث ۲۴۷، ص ۲۹۰ تا ۲۹۳.

۲. *حکومت ولایی*، فصل بیستم، ص ۳۲۲ تا ۳۳۸.

۳. رجوع کنید به: آیت‌الله خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۷۵.

بر نصب فقیهان معرفی شده، اما متأسفانه نحوه دلالت آن بر امر نصب به شکل دقیق و جزئی تبیین نشده است. دو عبارت «إنهم حجتی علیکم» و «فارجعوا الی رواة احادیثنا» اعم از مدعاست.

حجت بودن فقیهان، تلازمی با نصب ایشان ندارد. حجت می‌تواند بر سبیل جعل حکم بر موضوع (با تبیین محقق مراغی)^۱ یا وکالت از سوی معصوم (ع) یا حتی انتخاب از جانب مردم (با تبیین حضرت آیت‌الله منتظری)^۲ حاصل شود. اینکه مسلمانان مأمور به رجوع به فقیهان شده‌اند نیز لزوماً منصوب بودن فقیهان را نمی‌رساند. این امر نشان می‌دهد که فقیهان حائز شرایط مرجعیت در حوادث واقعه‌اند؛ اما اینکه فراتر از حائزیت شرایط، به مقام ولایت نیز نصب شده‌اند، این خبر عاجز از اثبات آن است. دلالت خبر اسحاق بن یعقوب بر نصب، بدیهی نیست تا قائلین به نصب فقیهان به ولایت از اقامه دلیل بی‌نیاز باشند.

نتیجه بررسی خبر اسحاق بن یعقوب (توقیع)

اولاً. بنابر ضوابط علم رجال به ضعف غیرقابل اغماض سندی مبتلا است.

ثانیاً. این روایت به ولایت تدبیری فقیهان دلالت ندارد و حداکثر به مرجعیت فقیهان در استنباط احکام شرعی (و نه تشخیص موضوعات خارجی) دلالت می‌کند. یعنی امام (ع) فقیهان را به‌عنوان مرجع استنباط احکام شرعی به مردم معرفی می‌کند.

ثالثاً. این روایت از اثبات انتصاب فقیهان عاجز است. انتصاب به ولایت را اثبات نمی‌کند، استنباط احکام شرعی نیز منصب نیست تا نیاز به نصب از سوی شارع داشته باشد.

۱. مراغی، العناوین، عنوان ۷۴، ص ۵۷۸.

۲. آیت‌الله منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۴۸۵ و ۴۸۶.

دوم. خبر علی بن ابی حمزه

خبر علی بن ابی حمزه بطائنی نیز در بحث نصب، شبیه خبر اسحاق بن یعقوب است.

قال: سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر يقول: ان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام
كحصن سور المدينة لها.^۱

(فقیهان مؤمن، دژهای اسلامند و برای اسلام نقش حصار و باروی شهر را برای
شهر دارند.)

باتوجه به استناد برخی فقیهان به این روایت، در اثبات ولایت انتصابی فقیه^۲ وجه
دلالت آن را به نصب، به شکل ذیل می توان تبیین کرد. اینکه فقها حصون اسلامند،
دلالت التزامی به منصوب بودن ایشان به ولایت دارد؛ به عبارت دیگر حفظ اسلام در دو
مرحله بیان احکام و اجرای دین جز با نصب فقیهان به ولایت تأمین نمی شود.

اما این مقدمه ناتمام است. از عبارت «الفقهاء حصون الاسلام» انتصاب فقیهان
به دست نمی آید.^۳

هیچ دلیلی بر چنین استفاده ای از سوی قائلین به نصب اقامه نشده است. بین
حصون اسلام بودن و منصوب امام (ع) بودن نیز تلازمی مشاهده نمی شود.
منصوب بودن فقها بدیهی نیست تا قائلین به انتصاب از اقامه دلیل بی نیاز باشند.
برفرض دلالت بر مدیریت سیاسی، روایت این احتمال را رد نمی کند که مردم
مسلمان جمعی از عالمان دین را برای اداره جامعه انتخاب کنند.^۴

۱. کلینی، *الاصول من الکافی*، کتاب فضل العلماء، باب فقد العلماء، حدیث ۳، ج ۱، ص ۳۸.

۲. ملا احمد نراقی، *عوائد الایام*، ص ۵۳۴؛ آیت الله گلپایگانی، *الهدایة إلى من له الولاية*، ص ۳۴؛ آیت الله
خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۷۰ تا ۴۷۲ و *ولایت فقیه*، ص ۵۴ تا ۵۸.

۳. آیت الله شیخ مرتضی حائری یزدی، *ابتغاء الفضیلة*، ج ۲، ص ۲۳۰.

۴. رجوع کنید به: آیت الله منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱، ص ۴۷۴.

نتیجه خبر الفقهاء حصون الاسلام

اولاً. به واسطه ضعف غیر قابل اغماض علی بن ابی حمزه بطائنی، فاقد سند معتبر است.

ثانیاً. روایت هیچ دلالتی بر ولایت فقیه ندارد؛ بلکه تنها جلالت شأن فقیهان در حفظ اسلام از شبهات علمی و تحریفات را می‌رساند.

ثالثاً. روایت هیچ تلازمی با انتصاب و نصب عام فقیهان ندارد.

حاصل کلام: دو روایت اسحاق بن یعقوب و علی بن ابی حمزه از اثبات نصب عام فقیهان به ولایت عاجز هستند.

دسته دوم

در مجموعه روایات بحث ولایت انتصابی فقیه، شش روایت هستند که استفاده انتصاب از آنها بر مقدمه واحدی مبتنی است. در تمامی این روایات در قالب جملات خبری عناوینی برای فقیهان پیش‌بینی شده است. از این جملات خبریه، اراده انشاء استفاده شده و اثبات انتصاب نتیجه گرفته شده است. هرچند قائلان به ولایت انتصابی فقیهان، نحوه دلالت این روایات به انتصاب را به دقت تبیین نکرده‌اند.

روایت اول. مجاری الأمور

مهم‌ترین این روایات، روایت مجاری الأمور است.

روی عن الامام حسین بن علی (ع): مجاری الأمور و الأحكام علی أیدی العلماء بالله الأمناء علی حلاله و حرامه.^۱ (جریان امور و احکام به دست دانشمندان الهی که در حلال و حرام امین هستند می‌باشد).

استفاده نصب از این روایت، مبتنی بر پذیرش مقدمه ذیل است:

۱. ابو محمد بن شعبه الحارثی، تحف العقول من آل الرسول (ص)، ج ۱، ص ۲۳۸.

عبارت «مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء» اگرچه خبری است، اما در مقام انشاء و بیان تکلیف واقع شده است. به این معنا که امام(ع) مرجعیت امور مسلمین را به عهده فقیهان نهاده است، یعنی واجب است جریان امور جامعه به دست ایشان باشد. این امر عبارت اخراج منصوبیت فقیهان به ولایت بر مردم است.

در نقد این مقدمه می توان گفت: اگرچه در مقام انشاء بودن عبارت یادشده امری صحیح است و از آن وظیفه فقیهان به عهده داری اداره جامعه نیز به دست می آید، اما این مقدار برای اثبات نصب فقیهان به ولایت کافی نیست و اعم از مدعاست و تلازمی با نصب ندارد. از این عبارت حداکثر، استحقاق فقیهان برای احراز مقام تدبیر جامعه به دست می آید؛ اما اینکه این تصدی به نصب است یا وکالت از سوی معصوم، یا اذن از ایشان، یا وراثت و وصایت از امام(ع) یا حتی با انتخاب از جانب مردم، روایت از این حیث مجمل است.

به عبارت دیگر از روایت استفاده می شود که جریان امور می باید به دست عالمان الهی باشد و بر آنها لازم است با اتحاد و تعاون با مسلمین، دولت عادلانه اقامه کنند؛ اما اینکه تعیین علما با نصب است یا با انتخاب، روایت در این ساکت است.

نتیجه بررسی روایت مجاری الامور

اولاً. مرسله و فاقد سند است و لذا به لحاظ فقهی بی اعتبار است.

ثانیاً. زعامت سیاسی عالمان دینی را در امور عامه اثبات می کند (صلاحیت و استحقاق ایشان برای تدبیر حوزه عمومی) اگرچه دلالتی به ولایت شرعی فقیه بر مردم ندارد.

ثالثاً. هیچ دلالتی بر نصب فقیهان بر زعامت سیاسی یا ولایت تدبیری ندارد.

روایت دوم. العلماء حکام علی الناس

قال امیر المؤمنین (ع): العلماء حکام علی الناس^۱ (امام علی (ع): دانشمندان حاکم بر مردم هستند.) و قال الصادق (ع): الملوك حکام علی الناس و العلماء حکام علی الملوك.^۲ (امام صادق (ع): شاهان حاکم بر مردم و دانشمندان حاکم بر شاهان هستند.)

انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم مبتنی بر پذیرش مقدمه ذیل است:

اگرچه دو عبارت فوق خبری است؛ اما در مقام انشاء است. مراد از انشاء و جوب تعیین و انتخاب فقیها برای حکومت نیست؛ بلکه مراد از انشاء، نصب فقیهان به ولایت بر مردم است.

اما این مقدمه مخدوش است؛ زیرا این جملات خبریه، بیش از حاکمیت معنوی بر دل‌های مردم اراده نشده است.^۳ ثانیاً، حتی اگر روایت را دال بر انشاء بدانیم، در مقابل نصب فقیهان به ولایت، وجوب تعیین و انتخاب فقیهان از طرف مردم نیز مطرح است، یعنی دلیل، اعم از مدعی است و تلازمی با نصب ندارد.^۴

ثالثاً، روایت دوم قطعاً خبری است و الاً باید حاکمیت شاهان بر مردم را نیز به انشاء و نصب شارع بدانیم و فساد این مبنا واضح است،^۵ لذا وحدت سیاق این دو جمله در روایت دوم اقتضا می‌کند که از اخبار عدول نکنیم. لذا دلالت این دو روایت

۱. عبدالواحد تمیمی آمدی، *غرر الحکم و درر الکلم*، حدیث ۵۰۶، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، ج ۱، ص ۱۳۷؛ *مستدرک الوسائل*، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، حدیث ۱۷، ج ۱۷، ص ۳۱۶.

۲. کراچکی، *کنز الفوائد*، ج ۲، ص ۲۳؛ *بحار الانوار*، کتاب العلم، باب ۱، حدیث ۹۲، ج ۱، ص ۱۸۳.

۳. آیت‌الله سید کاظم حسینی حائری، *اساس الحکومة الاسلامیة*، ص ۱۴۵؛ *أنوار الفقاهة*، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۰۵.

۴. استاد آیت‌الله منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱، ص ۴۸۴.

۵. پیشین.

به انتصاب، مردود است.

اما قبل از همه، این دو روایت به علت ضعف مفرط سندی فاقد اعتبار فقهی است. بر فرض پذیرش تقید علما به علمای دین، دلیلی برای تقید دوباره به فقها نداریم. مراد از این احادیث، بیان فضیلت علم و علماست و اثبات حاکمیت ولایی و زعامت سیاسی فقها، اول کلام است.^۱ بالاخره این روایات از اثبات نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم عاجز است.

روایت سوم. احادیث العلماء ورثة الانبياء

عن ابی عبدالله (ع) قال: قال رسول الله (ص): إن العلماء ورثة الانبياء، إن الانبياء لم يورثوا دینارا و لا درهما و لكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر.^۲
دانشمندان وارثان پیامبرانند. پیامبران درهم و دینار به ارث نمی گذارند؛ بلکه دانش به وراثت می نهند، آنکه از آن (علم) بهره می گیرد، بهره فراوانی برگرفته است.

اثبات انتصاب بر اساس مقدمه ذیل از این روایت صورت می گیرد:

مضمون عبارت «إن العلماء ورثة الانبياء» انشایی است و با نصب فقیهان به ولایت ملازمه دارد. فقها از جانب پیامبر (ص) به خلافت جزئی منصوب شده اند؛ آنچنان که ائمه (ع) به خلافت کلیه منصوب شده اند. از این جهت بین ائمه (ع) و فقها فرق بین سلطان و امراء منصوب از جانب سلطان است.^۳

اما این مقدمه ناتمام است؛ زیرا عبارت «العالماء ورثة الانبياء» هیچ ظهوری در جمله انشائیة متضمن جعل و تشریح ندارد؛ بلکه جمله خبریه حاکی از امری تکوینی

۱. رجوع کنید به: آیت الله شیخ مرتضی حائری یزدی، *ابتغاء الفضیلة*، ج ۲، ص ۲۳۰ و آل بحر العلوم، *بلغة الفقیه*، ج ۳، ص ۲۳۰.

۲. کلینی، *الأصول من الکافی*، کتاب فضل العلم، باب ثواب العالم و المتعلم، ج ۱، ص ۳۴.

۳. رجوع کنید به: آیت الله خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۸۵؛ ولایت فقیه، ص ۹۳.

یعنی انتقال علم به علماست و این روایات تنها در مقام بیان فضیلت عالمان دین است و هیچ دلالتی بر نصب ایشان ندارد^۱ و ادعای ملازمت وراثت با نصب، سخنی بدون دلیل است. ثانیاً، حتی اگر اصل وراثت ولایت را نیز بپذیریم، انتقال ولایت با ارث، با انتقال ولایت از طریق نصب، تفاوت جدی دارد. نصب و وراثت قسیم هم هستند و اثبات یکی قطعاً نفی دیگری است.

حاصل بحث درباره صحیحۀ قداح و روایات هم‌مضمون آن

اولاً. احتمال اراده ائمه(ع) از علماء بسیار جدی است. به علاوه علماء، ظهور در فقها ندارد.

ثانیاً. مراد از انبیاء، وصف عنوانی است و نه عنوان مشیر؛ لذا تلازمی با ولایت ندارد. به علاوه روایت از حیث نحوه و مقدار ارث علما نیز مجمل است.

ثالثاً. با وجود قرینۀ متصلۀ قطعیه، این روایت تنها وراثت در علوم و معارف و تبلیغ را می‌رساند و به وراثت در ولایت تدبیری به فقها قطعاً دلالت ندارد.

رابعاً. مضمون روایت، خبری است و مفاد آن جلالت مقام و علو شأن علماست؛ به انشاء دلالتی ندارد و با آن قطعاً نصب فقیهان به ولایت بر مردم اثبات نمی‌شود.

روایت چهارم. موثقه سکونی

عن ابی عبدالله(ع): قال رسول الله(ص): الفقهاء ائمة الرسل ما لم یدخلوا فی الدنيا. قیل یا رسول الله(ص): و ما دخولهم فی الدنيا؟ قال: اتباع السلاطین، فاذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی دینکم.^۲ (فقیهان امین پیامبرانند؛ مادامی که در دنیا داخل نشده‌اند. عرض شد: یا رسول الله دخول ایشان در دنیا چیست؟ فرمود:

۱. استاد آیت الله منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱، ص ۴۷۰.

۲. ثقة الاسلام کلینی، *الأصول من الکافی*، کتاب فضل العلم، باب المستأکل بعلمه، حدیث ۵، ج ۱، ص

تبعیت از سلاطین، اگر چنین کردند، نسبت به دین خود از ایشان حذر کنید.)

استفاده انتصاب از این روایت، براساس مقدمه زیر صورت می‌گیرد:

عبارت «الفقهاء امناء الرسل» جمله‌ای خبری با مضمون انشایی است و جعل و نصب فقیهان به منصب ولایت را می‌رساند. به عبارت دیگر امین رسولان بودن با نصب به ولایت، تلازم دارد.

اما این مقدمه ناتمام است. زیرا ظهور عبارت «الفقهاء امناء الرسل» در انشاء بسیار ضعیف است.^۱

و متفاهم عرفی آن جمله خبری و حکایت از واقع است. ثانیاً، امین رسول بودن با نصب به ولایت تلازمی ندارد؛ ضمناً مسئله بدیهی هم نیست تا قائلین به نصب از اقامه دلیل بی‌نیاز باشند.

نتیجه بحث حدیث الفقهاء امناء الرسل

اولاً. رسالت پیامبری، تلازمی با ولایت تدبیری بر جامعه ندارد.

ثانیاً. به واسطه قرینه قطعیه ذیل روایت، فقیهان امین رسولان در تبلیغ و ترویج احکام هستند نه امر دیگری.

ثالثاً. امین رسولان بودن، تلازمی با انتصاب به ولایت بر مردم ندارد.

روایت پنجم. اللهم ارحم خلفایی

قال امیر المؤمنین (ع): قال رسول الله (ص): اللهم ارحم خلفایی. قيل يا رسول الله: و من خلفاؤک؟ قال: الذین یأتون من بعدی یروون عنی حدیثی و سنتی.^۲ (رسول خدا فرمود: خداوند خلفای مرا رحمت کند. عرض شد: ای رسول خدا، خلفای

۱. استناد آیت الله منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱، ص ۴۷۷.

۲. شیخ صدوق، *من لایحضره الفقیه*، باب النوادر، حدیث ۵۹۱۹، ج ۴، ص ۴۲۰.

شما چه کسانی هستید؟ فرمود: آنها که بعد از من می آیند و حدیث و سنت مرا نقل می کنند.)

اثبات انتصاب از این روایت مبتنی بر تمامیت مقدمه ذیل است:

اضافه خلفاء به نفس مقدس پیامبر(ص) (خلفایی) قضیه خبریه حاکی از خارج نیست؛ بلکه در مقام انشاء خلافت برای فقهاست. به عبارت دیگر بین «خلفایی» و «انتصاب به ولایت بر مردم» تلازم است. سه بار طلب رحمت از سوی رحمة للعالمین برای خلفای فقیه خود، دلیل دیگری بر منصوب بودن ایشان است.

اما این مقدمه مخدوش است؛ زیرا اگرچه عبارت خلفایی، احتمال قضیه خبریه حاکی از خارج را دارد؛^۱ اما حمل آن بر انشاء، اقوی است؛ اما با این همه «خلفایی» اعم از نصب است، چرا که امین، وارث، وکیل، وصی، مأذون و منصوب به ولایت، همگی می توانند خلیفه پیامبر باشند.

به عبارت دیگر خلافت نسبت به نحوه انتقال ولایت از پیامبر به راویان حدیث مجمل است و نمی توان از خلیفه به نصب به ولایت رسید. ثانیاً، طلب رحمت پیامبر(ص) برای راویان حدیث، جلالت شأن آنها را می رساند؛ اما هیچ دلالتی به نصب به ولایت ندارد، هر مرحومی منصوب نیست.

حاصل بحث مجموعه روایات اللهم ارحم خلفایی

اولاً. خالی از مناقشه در سند نیست.

ثانیاً. در مقام معرفی خلفای بلافضل رسول(ص) یعنی ائمه(ع) است و نسبت به خلفای ائمه(ع) یعنی علما ساکت است.

ثالثاً. تنها در مقام بیان خلافت در شأن تعلیم و تبلیغ احکام نبوی است و بر عدم اراده دیگر شئون پیامبر(ص) از جمله ولایت، در روایت قرینه قطعی صارفه لفظیه

۱. رجوع کنید به: *انوار الفقاهة*، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۰۹.

موجود است.

رابعاً. خلافت با انتصاب، هیچ تلازمی ندارد.

روایت ششم. السلطان ولی من لا ولی له

روی عن النبی(ص): السلطان ولی من لا ولی له.^۱

سلطان ولی کسی است که ولی ندارد.

این روایت در کنار خبر عمر بن حنظله و خبر اسحاق بن یعقوب (توقیع) یکی از روایات عمده ولایت عامه فقیه شمرده می‌شود.^۲

تمسک به این روایت برای اثبات انتصاب، مقدمه ذیل است:

مضمون روایت، جمله خبری در مقام انشاء است. مفاد این انشاء تنها می‌تواند نصب فقیهان عادل به ولایت باشد. به عبارت دیگر حکومت ولایی، حکومتی انتصابی است نه انتخابی.

اما این مقدمه مخدوش است؛ زیرا اگرچه این عبارت جمله خبریه در مقام انشاء است؛ اما انشاء اعم از نصب به ولایت است. دیگر طرق انشاء از قبیل وکالت از جانب معصوم(ع) یا وجوب تعیین و اعلام شرایط از جانب شارع و انتخاب سلطان عادل از سوی مردم نیز متصور است. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. دلیل، اعم از مدعاست و بین انشاء و نصب نیز تلازمی در کار نیست. لذا این روایت از اثبات انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم عاجز است.

حاصل بحث روایت «السلطان ولی من لا ولی له»، فارغ از ضعف جدی و غیرقابل اغماض سندی:

۱. نراقی، *عوائد الأیام*، ص ۵۳۴.

۲. آیت الله سیداحمد خوانساری، *جامع المدارک*، ج ۳، ص ۱۰۰.

اولاً. هیچ دلالتی به شرط فقاقت در سلطنت ندارد.

ثانیاً. هیچ دلالتی به حوزه عمومی ندارد و اصولاً منحصر به امور حسبیه است و اشاره‌ای به ولایت بر مردم ندارد.

ثالثاً. هیچ تلازمی با انتصاب به ولایت ندارد.

نتیجه دسته سوم از روایات: این روایات هیچ دلالتی بر نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم ندارند.

جمع‌بندی مستندات روایی حکومت انتصابی

یک. از این ده روایت، سه روایت اصولاً مرسله (فاقد سند) بوده و از اعتبار فقهی ساقطند: اول. السلطان ولی من لا ولی له؛ دوم. العلماء حکام علی الناس (او علی الملوک)؛ سوم. مجاری الامور و الاحکام بایده العلماء بالله. روایت اخیر (اگر اعتبار سندی داشت) به زعامت سیاسی (نه ولایت شرعی) فقیهان در امور عامه دلالت داشت؛ اما هیچ‌یک از این سه روایت، نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم را اثبات نمی‌کنند.

دو. از هفت روایت مسند (دارای سند) روایت «الفقهاء حصون الاسلام» به واسطه تضعیف علی بن ابی حمزه بطائنی به لحاظ سندی ضعیف و فاقد اعتبار فقهی است. روایت اسحاق بن یعقوب (توقیع اما الحوادث الواقعة) نیز به واسطه مجهولیت راوی مباشر، ضعیف محسوب می‌شود و قابل استفاده فقهی نیست. فارغ از ضعف سندی این دو روایت اولاً، بر ولایت تدبیری فقیهان بر مردم دلالت ندارند؛ ثانیاً، نصب عام فقیهان را نیز اثبات نمی‌کنند.

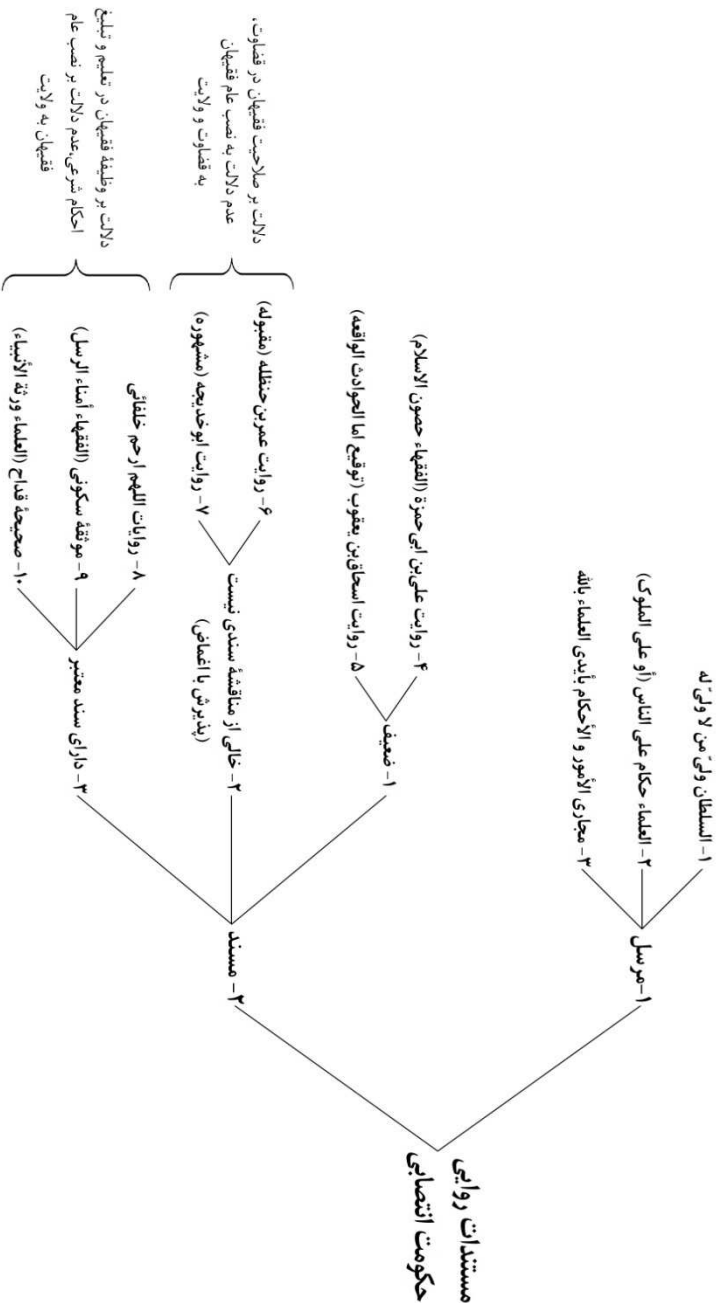
سه. از پنج روایت باقیمانده، سه روایت: اللهم ارحم خلفایی؛ روایت عمر بن حنظله و روایت ابو خدیجه، خالی از مناقشه سندی نیستند؛ اما برفرض اغماض و جبران ضعف سندی با عمل اصحاب، یا شهرت، به ولایت تدبیری فقیهان بر مردم دلالت

ندارند. احادیث «اللهم ارحم خلفایی» خلافت در تعلیم و تبلیغ احکام را اثبات می‌کنند و دو روایت «عمر بن حنظلّه و ابو خدیجه»، صلاحیت فقیهان در قضاوت را اثبات می‌کنند، آن‌هم قضاوت در شبهات حکمیه و این دو روایت از اثبات نصب عام فقیهان به قضاوت نیز عاجزند و به بیش از حکم و قاضی تحکیم، دلالت ندارند؛ چه برسد به اثبات نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم.

چهار. از مجموعه این روایات، تنها دو روایت به لحاظ سندی بدون اشکال است. یکی موثقه سکونی «الفقهاء امناء الرسل» و دیگری صحیحه قداح «العلماء ورثة الانبیاء». این دو روایت معتبر نیز تنها به امانتداری و وراثت فقها در ترویج، تبلیغ و تعلیم احکام شرعی دلالت دارند و از دلالت به ولایت شرعی فقیه و اثبات نصب عام فقیهان قطعاً عاجز هستند.

نتیجه

نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم یعنی حکومت انتصابی در روایات رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) فاقد سند معتبر است و مورد، تحت اصل عدم انتصاب باقی می‌ماند؛ یعنی بنابر روایات، فقیهان به ولایت بر مردم منصوب نشده‌اند و حکومت انتصابی به لحاظ روایی فاقد اعتبار است.



نمودار ۵: چکیده مستندات روایی حکومت انتصابی

فصل چهاردهم

حکومت انتصابی و قرآن

معتقدان به ولایت انتصابی مطلقه فقیه، هیچ دلیل مستقل قرآنی بر مدعای خود اقامه نکرده‌اند.^۱ به بیان دیگر هیچ آیه قرآنی به عنوان دلیل مستقل در میان مستندات این نظریه خطیر، یافت نمی‌شود. اگرچه ارکان این نظریه یعنی ولایت، انتصاب، اطلاق و فقاهت به تفکیک مورد بحث و استدلال فقیهان واقع نشده است؛ اما با تأمل در مفاد انتصاب یعنی نصب عام همه فقیهان در همه زمان‌ها و مکان‌ها به ولایت مطلقه بر مردم و تفحص در آیات قرآن کریم می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

اول. در قرآن کریم نصب خاص، به رسمیت شناخته شده است. در نصب خاص قرآنی، ناصب، خداوند است. قرآن خبر از هفت منصب الهی می‌دهد. این مناصب هفت‌گانه عبارتند از: نبوت عامه و خاصه؛ امامت ابراهیم(ع)؛ وزارت هارون(ع)؛ نقابت اسباط بنی اسرائیل؛ خلافت آدم(ع) و داوود(ع)؛ ملوکیت طالوت، داوود(ع) و سلیمان(ع) و ولایت پیامبر اسلام(ص) (و اشاره به ولایت علی بن ابی طالب(ع). همگی این منصوبان غیر از طالوت (و امیرالمؤمنین ع) پیامبرند و شرط نبوت، امامت و

۱. به عنوان نمونه: محقق نراقی (نخستین قائل به این نظریه) و آیت‌الله خمینی (مهم‌ترین قائل آن) که گسترده‌تر از دیگر فقیهان به ذکر مستندات ولایت انتصابی فقیه پرداخته‌اند، حتی یک آیه را به عنوان «دلیل مستقل» ذکر نکرده‌اند. رجوع کنید به: *عوائد الأیام*، احمد نراقی، عائدة ۵۴، ص ۵۲۴ تا ۵۸۲ و آیت‌الله خمینی، *کتاب البیع*، جلد ۲، ص ۴۵۹ تا ۵۰۱.

ولایت نیز عصمت می‌باشد.^۱

دوم. از قرآن کریم خلافت مؤمنان صالح مستضعف به‌عنوان یک وعده الهی قابل استفاده است.^۲ اما این مؤمنان صالح مستضعف در قرآن در صنف خاصی از قبیل فقها یا حکما یا متکلمان منحصر نشده‌اند. خلافت نوع انسان نیز قابل بحث است؛ به این معنا که هر انسانی به‌عنوان یکی از خلفای الهی در تعیین سرنوشت و تدبیر جامعه سهیم باشد؛ اما اثبات قرآنی چنین گزاره‌ای خالی از دشواری نیست.^۳

سوم. نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم فاقد مستند قرآنی است. قرآن کریم هیچ منصبی را برای فقیهان اثبات نکرده است، چه ولایت و زعامت سیاسی، چه قضاوت و غیر آن. آنچه درباره فقیهان مورد اشاره قرآن کریم قرار گرفته است، تنها وظیفه «انذار» است،^۴ که از آن بیش از تعلیم و تبلیغ دین استفاده نمی‌شود. این همان نتیجه‌ای است که از بررسی همه‌جانبه روایات پیامبر(ص) و اهل‌بیت(ع) نیز به‌دست آوردیم.

چهارم. فقاقت به‌عنوان یکی از شرایط لازم مدیریت سیاسی پایه قرآنی ندارد.^۵ هیچ آیه قرآنی چنین شرطی را اثبات نمی‌کند.

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت: حکومت انتصابی، دلیل قرآنی ندارد. هیچ آیه

۱. ذیل عنوان «انتصاب در قرآن کریم» به تفصیل در این باره بحث شد.

۲. نور، ۵۵ و قصص، ۵.

۳. احزاب، ۷۲؛ بقره، ۳۰؛ انعام، ۱۶۵. رجوع کنید به بحث «انتصاب در قرآن کریم»، پیشین.

۴. توبه، ۱۲۲: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون» و سزاوار نیست که مؤمنان همگی رهسپار (جهاد) شوند، اما چرا از هر فرقه‌ای از آنان گروهی رهسپار نشوند که دین پژوهی کنند و چون به نزد قومشان بازگشتند ایشان را هشدار دهند تا پروا پیشه کنند؟

۵. برای آشنایی با مجموعه آیات دال بر اعتبار شرط فقاقت در مدیر سیاسی رجوع کنید به: آیت‌الله منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱، ص ۳۰۱ و ۳۰۲، الفصل السابع فی اعتبار الفقاقت. از سه آیه یونس ۳۵، احزاب ۶ و بقره ۲۴۷ فقاقت اصطلاحی به‌دست نمی‌آید.

قرآنی یافت نمی‌شود که براساس آن، حکومت انتصابی و نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم را اثبات نماید.

ادله مرکب قرآنی روایی

از آنجا که فقدان دلیل قرآنی در یک گزاره دینی امر مطلوبی نیست؛ در مرحله دوم این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان با ترکیبی از آیات قرآن و روایات، نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم را اثبات نمود؟^۱ غایت آنچه در این باره قابل گفتن است، در قالب سه دلیل تقریر می‌شود:

دلیل اول

مقدمه اول. پیامبر(ص) صاحب ولایت، اولویت مطلقه بر مؤمنان در تصرفاتشان و زعامت سیاسی است.^۲

مقدمه دوم. فقیهان در منصب ولایت سیاسی جانشینان پیامبرند یا فقیهان وارث پیامبراند و منصب زعامت سیاسی و زمامداری را از ایشان به ارث برده‌اند.

نتیجه: نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم و زعامت سیاسی اثبات می‌شود.

مقدمه اول، قرآنی است و برخاسته از آیاتی می‌باشد که ولایت، اولویت و زعامت سیاسی پیامبر(ص) را اثبات می‌نماید. مقدمه دوم، روایی است و برخاسته از روایات

۱. مرحوم آیت‌الله شیخ احمد آذری قمی (متوفی ۱۳۷۷) در کتابی به نام «ولایت فقیه از دیدگاه قرآن کریم» مدعی شده که حداقل شانزده آیه قرآن کریم به ولایت مطلقه فقیه دلالت می‌کند: از قبیل آیات اولی الامر، ولایت پیامبر(ص)، امر به معروف و... به نظر ایشان علت عدم صراحت قرآن در مسئله ولایت فقیه، زیرسؤال رفتن قرآن از سوی منکرین ولایت فقیه بوده است. در مجموع همه کوشش ایشان در ادله ملفق از قرآن و روایات جا می‌گیرد. ایشان در چهار سال آخر عمرش در اکثر این آراء تجدید نظر اساسی کرد. بنگرید به: *فراز و فرود آذری قمی*، ۱۳۹۲، به همین قلم.

۲. احزاب، ۶: «النبی ولی بالمؤمنین من انفسهم» پیامبر از خود مؤمنان به آن‌ها سزاوارتر است. و نیز: نور، آیات ۶۳ و ۶۲؛ احزاب، ۳۶.

«اللهم ارحم خلفایی» و «العلماء ورثة الانبياء» است.

این مستند ملفق از آیات و روایات ناتمام است؛ زیرا آنچه آنچنان که در بررسی مستندات روایی حکومت انتصابی گذشت:

اولاً. روایات «اللهم ارحم خلفایی» خالی از مناقشه سندی نیست.

ثانیاً. در هر دو روایت، قرینه متصله لفظیه موجود است که دلالت بر خلافت و وراثت در تعلیم و تبلیغ احکام شرع می‌کنند و به هیچ وجه به جانشینی وارث در شئون قضاوت و ولایت تدبیری پیامبر(ص) دلالت ندارند.

ثالثاً. از کجا احراز شده است که در اولویت مطلقه پیامبر، وصف عنوانی نبوت دخیل نیست و نبی تنها عنوان مشیر به والی است؟ یعنی چه دلیلی در دست داریم که آیه «النبی اولى بالمؤمنین من أنفسهم» معادل «الوالی اولى بالمؤمنین من أنفسهم» است؟ آیا ملکه عصمت و علم غیب پیامبر در این اولویت و ولایت دخالت ندارد؟

دلیل دوم

براساس ولایت ائمه(ع) و اولى الامر قرآنی:

مقدمه اول. به نص قرآن کریم اولى الامر واجب الطاعة، ائمه معصومین(ع) هستند.^۱

مقدمه دوم. مطابق مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه و توقیع ناحیه مقدسه، فقها از جانب ائمه(ع) به ولایت تدبیری بر مردم منصوب شده‌اند.

نتیجه: نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم اثبات شد.

مقدمه اول، قرآنی است. آنچه از این آیات به دست می‌آید، لزوم اطاعت از اولى الامر است. اما قرآن کریم اولى الامر را معرفی نمی‌کند. به اجماع مفسران شیعه

۱. نساء، آیات ۵۸ تا ۶۰ و ۸۳، از جمله: اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم.

اولی الامر قرآنی، منحصر در ائمه معصومین (ع) است.^۱

مقدمه دوم، روایی است. این مقدمه آنچنان که در بحث مستندات روایی حکومت انتصابی گذشت، ناتمام است:

اولاً. روایت اسحاق بن یعقوب (توقیع اما الحوادث الواقعة) مبتلا به ضعف غیر قابل اغماض سندی است و خبر عمر بن حنظله و خبر ابی خدیجه نیز خالی از مناقشه سندی نیستند.

ثانیاً. روایت اسحاق بن یعقوب به ولایت تدبیری فقیهان دلالت ندارد و حداکثر به مرجعیت فقیهان در استنباط احکام شرعی (و نه تشخیص موضوعات خارجی) دلالت می کند. یعنی امام (ع) فقیهان را به عنوان مرجع استنباط احکام شرعی به مردم معرفی می کند. این روایت از اثبات انتصاب فقیهان عاجز است.

ثالثاً. دو خبر عمر بن حنظله و ابو خدیجه تنها به صلاحیت فقیهان برای قضاوت در شبهات حکمیه دلالت دارند و توان اثبات نصب عام فقیهان به قضاوت را ندارند چه برسد به اثبات نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم. از این دو روایت بیش از حکم و قاضی تحکیم، قابل استفاده نیست.

دلیل سوم

مقدمه اول. پیامبر (ص) واجب الطاعة است. آنچه او فرموده است، لازم العمل است.

مقدمه دوم. پیامبر فقیهان را به ولایت بر مردم نصب کرده است.

نتیجه: فقیهان منصوب به ولایت بر مردم، از سوی شارع مقدس هستند.

۱. رجوع کنید به: شیخ طوسی، *التبیین فی تفسیر القرآن*؛ امین الاسلام طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ علامه طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ذیل آیه ۵۹ سوره نساء.

مقدمه اول، قرآنی است و مفاد آیه کریمه «ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فاتتھوا»^۱ می‌باشد و تردیدی در صحت و اعتبار آن نیست.

مقدمه دوم، روایی است و آنچنان‌که گذشت، در مجموعه روایات پیامبر(ص) و اهل‌بیت(ع) حتی یک روایت معتبر یافت نمی‌شود که منصب ولایت تدبیری فقیهان بر مردم را اثبات نماید.

بررسی سه دلیل فوق نشان می‌دهد که اعتبار این ادله، درگرو اعتبار ادله روایی است و این ادله، ارزشی بیش از روایات این باب ندارند. از مجموعه روایات منقول از پیامبر(ص) و ائمه(ع) حتی یک روایت تام‌السند و تام‌الدلالة یافت نمی‌شود تا حکومت انتصابی را اثبات نماید.

نتیجه: حکومت انتصابی فاقد مستند قرآنی مستقل و ملحق است؛ بلکه در مجموعه آیات و روایات، نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم فاقد مستند معتبر است.

فصل پانزدهم

حکومت انتصابی و اجماع

آیا نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم اجماعی است؟ آنچنان که گذشت، معتقدان به ولایت انتصابی مطلقه فقیه، به تفکیک دربارهٔ ارکان چهارگانهٔ این نظریه استدلال نکرده‌اند تا بتوان اجماعی بودن انتصاب را به ایشان نسبت داد. اما بر اصل نظریهٔ ولایت انتصابی فقیه، برخی فقیهان ادعای اجماع کرده‌اند.

محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ ق) آن را مورد «اتفاق نظر اصحاب» دانسته است.^۱ محقق نراقی، اجماع را نخستین دلیل ولایت فقیه دانسته است.^۲ صاحب جواهر نیز عموم ولایت حاکم را به ظاهر اصحاب نسبت داده است.^۳ صاحب مصباح الفقیه نیز مدعی شده است «این مطلب از امور مسلمه در هر بابی است، تا آنجاکه غیر واحدی از اصحاب عمدهٔ مستند عموم نیابت فقیه در مانند این گونه اشیاء را اجماع قرار داده است.»^۴ میرفتاح حسینی مراغی اجماع محصل و منقول را در این باب نخستین دلیل ولایت حاکم شرعی دانسته است.^۵

۱. محقق کرکی، رساله فی صلوة الجمعة، رسائل المحقق الکرکی، المجموعة الاولى، ص ۱۴۲.

۲. ملا احمد نراقی، عوائد الأيام، عائدة ۵۴، ص ۵۳۶.

۳. شیخ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۷۸.

۴. حاج آقارضا همدانی، مصباح الفقیه، کتاب الخمس، ج ۱۴، ص ۲۹۱.

۵. میرعبدالفتاح حسینی مراغی، العناوین، عنوان ۷۴، ص ۵۶۳.

نقد ادعای اجماع

درباره میزان اعتبار اجماع‌های یادشده گفتنی است:

اولاً. تمامی اجماع‌های یادشده مربوط به متأخر متأخرین است، با فاصله یک هزاره از عصر معصومین، نه متقدمین و نه متأخرین ادعای اجماع نکرده‌اند. ولایت فقیه در امور حسبیه از آغاز فقه، مطرح بوده؛ اما ولایت تدبیری بر اموال و انفس یا زعامت سیاسی فقیه، مسئله‌ای مستحدث و از مباحث یک و نیم قرن اخیر است. در چنین مسائلی، اجماع کاشف از قول معصوم (ع) نیست و دلیل محسوب نمی‌شود.

ثانیاً. بعید است اجماع‌های ادعا شده، مستندی غیر از ادله روایی و ادله عقلی داشته باشد. به بیان دیگر این گونه اجماع‌ها، اجماع علی القاعده یا اجماع مدرکی هستند و دلیل مستقلی محسوب نمی‌شوند.

ثالثاً. در عصر غیبت، اجماع دخولی یا اجماع تشریفی بسیار مستبعد، بلکه موهون است؛ اجماع لطفی باطل است و اجماع حدسی نیز غالباً غیرمسلم است.^۱ این اجماع‌ات نمی‌تواند کاشف از قول معصوم باشد.

رابعاً. در مسئله‌ای که جمع کثیری از فقیهان اختلاف نظر دارند،^۲ چگونه ادعای اجماع می‌تواند معتبر باشد؟ ولایت فقیه در هیچ مرتبه‌ای اجماعی نیست، چه در امور حسبیه، چه در امور عامه و چه ولایت مطلقه. آنچه مورد پذیرش همه فقیهان است، جواز تصرف در امور حسبیه است که نزد برخی، از باب قدر متیقن است و نزد دیگران از باب ولایت. برخی فقیهان معاصر حتی منکر ولایت فقیه در امور حسبیه

۱. رجوع کنید به: آخوند خراسانی، *کفایة الأصول*، ص ۲۸۹ (طبع آل‌البیت ع).

۲. «ولایت مجتهد که مورد سؤال است، از روز اول میان خود مجتهدین مورد بحث بوده، هم در اصل داشتن ولایت و نداشتن و هم در حدود ولایت و دامنه حکومت او؛ آیت الله خمینی، *کشف الأسرار*، ص ۱۸۵.

هستند.^۱ حق بر فرض پذیرش اجماع بر ولایت فقیه در امور حسبیه، ولایت فقیه در امور عامه قطعاً اجماعی نیست؛ بنابراین ولایت انتصابی فقیه، بدون تردید اجماعی نیست.

نتیجۀ فصل پانزدهم: با توجه به عدم اثبات اجماع بر ولایت انتصابی فقیه، می‌توان گفت حکومت انتصابی، اجماعی نمی‌باشد، اجماع کاشف از قول معصوم در این باب یافت نمی‌شود.

نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم یا حکومت انتصابی در آیات قرآن، روایات پیامبر(ص) و ائمه(ع) و اجماع فاقد دلیل معتبر است. به عبارت دیگر حکومت انتصابی فاقد مستند معتبر نقلی است. یعنی با دلیل نقلی نمی‌توان انتصاب فقیهان به ولایت بر مردم را اثبات نمود.

۱. ملامحمد کاظم خراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، ص ۱۹۶؛ آیت الله سید محسن حکیم، نهج الفقاهة، ص ۳۰۰؛ آیت الله سید احمد خوانساری، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۳، ص ۱۰۰؛ آیت الله سید ابوالقاسم موسوی خویی، ج ۵، ص ۵۲ و التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهاد و التقليد، ص ۴۲۴.

فصل شانزدهم

حکومت انتصابی و دلیل عقل

برخی معتقدان به ولایت انتصابی فقیهان به ادله عقلی نیز تمسک کرده‌اند. اگرچه در این ادله مستندات ارکان نظریه تفکیک نشده است؛ اما در بعضی از این ادله عقلی که غالباً دلیل عقلی غیرمستقل محسوب می‌شوند، اشاراتی به مبنای نصب نیز یافت می‌شود. ما این ادله عقلی حکومت انتصابی را به ترتیبِ زمانِ ارائه با تفکیک مقدمات منطقی اقامه کرده سپس مورد ارزیابی و تحلیل انتقادی قرار می‌دهیم:

دلیل اول

محقق نراقی (متوفی ۱۲۴۵ق) نخستین فقیهی است که بر ولایت انتصابی فقیه بر مردم دلیل عقلی اقامه کرده است.

مقدمه اول. بی‌تردید در هر امری از امور که این‌گونه (با دین و دنیای مردم آمیخته) باشد، بر خداوند رئوف حکیم (از باب قاعده لطف، واجب) است که والی، قیم و متولی آنرا منصوب نماید.

مقدمه دوم. فرض بر این است که از جانب شارع، دلیلی بر نصب شخص معین یا غیرمعین یا نصب گروهی خاص، غیر از فقیه نداریم.

مقدمه سوم. در مورد فقیه، اوصاف جمیل و مزایای جلیلی وارد شده و این‌همه

برای اینکه از جانب شارع (به این مقام) منصوب شده باشد، کافی است.^۱

مضمون مقدمه اول در کلام صاحب جواهر نیز مشاهده می‌شود. وی پس از اینکه نصب امام(ع) را به مقتضای قاعده لطف، برای استقامت نظام نوع انسانی لازم دانسته، افزوده است: «از جمله سیاسات واجب بر امام(ع) نصب مواردی است که نظام نوع انسانی بر آن متوقف است.»^۲ به نظر برخی فقیهان معاصر «آنچنان‌که بر خداوند حکیم، به مقتضای حکمت و قاعده لطف، نصب امام و حجت و والی بر بندگان واجب است، بر امام و والی نیز نصب قائم مقام در شهرهایی که از آن‌ها غایب است و نیز در عصر غیبت، واجب است.»^۳ از مقدمات سه‌گانه، مقدمه اول عقلی و مقدمات دوم و سوم، نقلی است.

اما مقدمه اول مخدوش است، زیرا تمسک به مقتضای حکمت یا قاعده لطف (برفرض تمامیت آن) برای اثبات نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم در صورتی تمام است که این طریق، راه منحصر به فرد برآورده شدن غرض شارع باشد. اما غرض انتظام دنیای مردم بر اساس دین یا اقامه حکومت دینی به طرق دیگر نیز متصور است.

ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی با نظارت فقهای منتخب و یا دولت دموکراتیک دینی (مردم‌سالاری اسلامی) نیز حکومت دینی هستند. تاکنون دلیلی بر انحصار حکومت دینی از دیدگاه شیعه بر ولایت انتصابی مطلقه فقیه، اقامه نشده است. اگر اداره دینی جامعه از طریق دیگری غیر از ولایت انتصابی مطلقه فقیه نیز میسر باشد، بر شارع حکیم، از باب لطف یا به مقتضای حکمت، نصب فقیهان به ولایت بر مردم واجب نیست، به علاوه چنین نصبی از طرق عقلی نیز اثبات نشده است.

۱. ۲۰. ملا احمد نراقی، *عوائد الأيام*، عائدة ۵۴، ص ۵۳۸.

۲. شیخ محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۴۰، ص ۱۰ و ۱۱.

۳. آیت الله شیخ لطف الله صافی گلپایگانی، *ضرورت وجود الحکومة أو ولاية الفقهاء فی عصر الغیبة*، ص ۱۲.

اما مقدمهٔ دوم فارغ از ذیل آن تمام است؛ یعنی از جانب شارع در عصر غیبت فرد معین یا غیرمعین یا گروهی خاص نصب نشده‌اند؛ اما استثنای ذیل آن یعنی نصب فقیه مورد بحث است و نمی‌توان در اثباتش نتیجه را مفروض گرفت. (مصادره به مطلوب)

اما مقدمهٔ سوم ناتمام است؛ زیرا اوصاف جمیل و مزایای جلیل، دلیل بر نصب نمی‌شود. این روایات تنها رفعت شأن و علؤ مقام فقیهان را می‌رساند. در این روایات فقیهان برای ادای وظایف تبلیغ و تعلیم احکام شریعت، قضاوت در شبهات حکمیه و حکمیت در مرافعات و انجام امور حسبیه معرفی شده‌اند. برفرض تمامیت سند و دلالت بر صلاحیت زعامت سیاسی، بین اوصاف جمیل با نصب، تلازمی نیست و دلیل، اعم از مدعی است؛ چرا که تصدی این امور با انتخاب از سوی مردم نیز میسر است.

به‌هرحال دلیل عقلی نراقی بر مطلوب دلالت ندارد.

دلیل دوم

شیخ عبدالله ممقانی (متوفی ۱۳۵۱ق) در ضمن استدلال عقلی بر نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم آورده است:

اولاً، تردیدی نیست که بر امام(ع) لازم است در زمان غیبت، مرجعی را برای عباد و رفع ظلم و فساد از ایشان نصب بفرمایند. امام(ع) دو شأن دارد؛ یکی شأن اشراق و اضاءه که به وجود شریفش متوقف است و دیگری شأن رفع فساد، ریشه‌کن کردن ظلم، جور و ردع ظالم، استیفای حق از مظلوم و اصلاح کار مردم. تحقق شأن دوم، در حدّ کامل قابل نیابت نیست، اما تحقق بخشی از آن از قبیل دفع ظلم از بعضی مردم و حفظ جان، مال و آبروی آن‌ها نیابت‌پذیر است. برای تحقق بخش اخیر، عقل مستقل به لزوم نصب نایب از جانب امام(ع)

حکم می‌کند. آن وجود شریف ناظر به اعمال نایب خود است. اگر نصب مذکور نباشد، نظم عالم به هم می‌خورد.

ثانیاً، از آنجا که فقیهان عادل، اشرف افراد امت، پس از امام(ع) هستند. نصب ایشان از جانب امام(ع) متعین است، چرا که رئیس باید اشرف از مرئوس باشد.^۱

این دلیل، ناتمام است؛ زیرا نخستین مقدمه آن ممنوع است به دلایل ذیل:

اول. تحقق شأن دوم امام(ع) در حدّ وسع بشری، منحصر به نصب عام فقیهان نیست؛ بلکه تدبیر اجتماعی و استقرار حکومت دینی از طرق دیگر نیز میسر است. با وجود طرق بدیل از قبیل وکالت فقیه از جانب مردم، نظارت فقیهان منتخب مردم بر تدبیر جامعه توسط مؤمن کاردان منتخب و مردم‌سالاری دینی، حکمت الهی و قاعده لطف، نصب فقیه عادل را به ولایت بر مردم ایجاب نمی‌کند.

دوم. تمسک به عقل مستقل برای اثبات نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم تمام نیست و بعید است غیر از برهان مبتنی بر نظم اجتماعی و قاعده لطف، حکم دیگری از عقل مستقل و محض در این مسئله ارائه شده باشد. به ناتمامی تمسک به عقل محض در نقد ادله بعدی اشاره خواهد شد.

سوم. اینکه «اگر نصب مذکور (نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم) نباشد، نظم عالم به هم می‌خورد» عجیب است. واضح است که در دیگر کشورها که تدبیر امور اجتماعی به عهده فقیهان محترم نیست، نه تنها نظم برهم نخورده؛ بلکه در نظم اجتماعی و سامان امور دنیوی، بسیار مترقی‌تر از دیگر جوامع هستند.

اما مقدمه اخیر نیز ممنوع است. اشرفیت فقیهان بر دیگر افراد امت پس از امام(ع) تنها در تعلیم و ترویج احکام شرعی معتبر است، اما اینکه فقیهان از حیث فقاہتشان

۱. شیخ عبدالله مقانی (م ۱۳۶۴ق)، رساله هدایة الأنام فی حکم أموال الامام(ع)، چاپ سنگی، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

اشرف افراد امت در دیگر امور از جمله در تدبیر اجتماع، سیاست بلاد و کشورداری هستند، مورد مناقشه است و دلیل عقلی و نقلی بر آن در دست نیست؛ بلکه دلیل، برخلاف آن است که در محور مدیریت فقهی به آن اشاره خواهد شد. برخی از فقیهان به صراحت برتری فقیهان را بر دیگر مردم در سیاست و تدبیر اجتماعی رد کرده‌اند.^۱

دلیل سوم

فقیه متبحر، مرحوم آیت‌الله بروجردی (متوفی ۱۳۸۰ق) ضمن ناتمام دانستن ادله نقلی، دلیلی ملحق از عقل و نقل بر نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم اقامه کرده‌اند. دو مقدمه مرتبط با محور انتصاب که مهم‌ترین مقدمات دلیل ایشان است به شرح ذیل می‌باشد:

«مقدمه چهارم. مسائل سیاسی و تدبیر امور اجتماعی از مسائل مبتلا به همه زمان‌ها و مکان‌هاست، در عصر حضور امامان(ع) با توجه به تفرق پیروان اهل بیت(ع) در شهرهای مختلف و عدم بسطید ایشان، شیعیان متمکن از رجوع دائم به ایشان نبوده‌اند، لذا قطع پیدا می‌کنیم که کبار اصحاب از قبیل زرارة بن اعین و محمد بن مسلم و امثال ایشان از تکلیف شیعه در این‌گونه امور و از مرجعی که در امور سیاست و تدبیر اجتماعی در غیاب ائمه(ع) باید به وی مراجعه کرد پرسیده‌اند و تردیدی نداریم که ائمه(ع) نیز این امور کثیرالبلوی را که شارع به اهمال آن‌ها راضی نیست مهمل نگذاشته‌اند؛ بلکه کسانی را که باید شیعه در عدم تمکین از دسترسی به امام(ع) به

۱. از آن جمله آیت‌الله شیخ محمدحسن غروی اصفهانی (۱۳۶۴ق) حاشیه کتاب *المکاسب*، ج ۱، ص ۲۱۴ (چاپ سنگی) و دو شاگرد ایشان علامه طباطبایی، *المیزان*، ذیل آیه ۸۳ نساء، ج ۵، ص ۲۳ و آیت‌الله سیدابوالقاسم موسوی خویی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، به قلم آیت‌الله شهید میرزاعلی غروی تبریزی، کتاب الاجتهاد و التقليد، ص ۴۲۴، آیت‌الله شیخ محمدعلی اراکی، *المکاسب المحرمة*، ص ۹۴.

ایشان مراجعه نمایند، نصب فرموده‌اند. به‌ویژه با علم ایشان به عدم تمکین شیعیان از مراجعه به امامانشان و بالاخص عدم تمکین شیعیان در عصر غیبت که خود بارها به آن تنه داده بودند و شیعیان را آماده آن کرده بودند.

آیا احدی احتمال می‌دهد که امامان(ع) شیعه را از رجوع به طاغوت‌ها و قضات جور نهی کرده باشند، باین‌همه سیاست را مهمل گذاشته باشند و فردی را در تدبیر سیاست و رفع خصومت و دیگر امور مهمی که شارع راضی به ترک آنان نیست تعیین نکرده باشند؟ خلاصه ما قطع داریم اصحاب این‌گونه مسائل را از امامان پرسیده‌اند و ایشان نیز تکلیف را مشخص کرده‌اند و افرادی را که برای تصدی این امور در زمان عدم تمکین امامان نصب کرده‌اند، منتهی این سؤال و جواب‌ها از جوامع روایی که در دسترس ما است ساقط شده و از آن‌ها جز روایت عمر بن حنظله و ابو خدیجه به دست ما نرسیده است.

مقدمه پنجم. با توجه به لزوم نصب از جانب ائمه(ع) لامحاله فقیه برای این مقام متعین است؛ زیرا احدی به نصب غیر فقیه قائل نشده است. بنابراین امر دائر بین عدم نصب و بین نصب فقیه عادل است، چون بطلان شق اول ثابت شد، نصب فقیه از امور قطعی است و مقبوله عمر بن حنظله شاهد بر این مطلب است.^۱

اما نخستین مقدمه، ناتمام است. اولاً اینکه اصحاب ائمه(ع) در این امور سیاسی به ایشان (ائمه) مراجعه می‌کرده‌اند، محتاج تتبع است. ثانیاً اینکه قطعاً روایاتی درباره تکلیف حکومت و سیاست در زمان غیبت بوده است و قطعاً در آن روایات نظریه نصب از سوی امام(ع) ابراز شده و قطعاً در آن روایات فقیهان به ولایت منصوب شده‌اند، احتمال در احتمال است و قابل استناد فقهی نیست، هر چند قائل آن استاد فقیهان باشد. ضوابط فقهی اصولی، چنین احتمالاتی را بر نمی‌تابد. آیا چنین

۱. آیت الله سید حسین طباطبایی بروجردی، *البدر الزاهر فی صلوة الجمعة و المسافر*، تقریر اباحت به قلم استاد آیت الله منتظری، ص ۷۲ تا ۷۹.

امر خطیری را می‌توان با این‌گونه احتمالات اثبات نمود؟ مبنای نصب، تنها یک احتمال در پاسخ ائمه(ع) است. احتمالات دیگری نیز مطرح است؛ مثلاً ائمه(ع) با تکیه بر رعایت جهات کلی دین، سیاست و تدبیر امور جامعه را به مسلمانان واگذار کرده باشند و شکل حکومت و نحوه تعیین مسئولین را به شرایط زمان و مکان و سیره عقلاً موکول کرده باشند.

اگر طریق انعقاد ولایت منحصر در نصب از بالا باشد، این مقدمه صحیح است؛ اما اگر انتخاب مردم را در حکومت دینی دخیل دانستیم در صورت ناتمام بودن ادله نصب می‌گوئیم چه بسا ائمه(ع) امور عمومی و سیاسی در عصر غیبت را به انتخاب مردم احاله کرده باشند، حداکثر، منتخب مردم می‌باید واجد شرایط شرعی باشد.^۱

مقدمه اخیر نیز مخدوش است، ادله مخدوش بودن آن، در ضمن دلیل قبلی تذکر داده شد.

دلیل چهارم

آیت‌الله خمینی قبل از بحث از ادله نقلی نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم در ضمن اقامه دلیل عقلی نگاهشته‌اند:

ادله امامت عیناً دلیل بر لزوم حکومت بعد از غیبت ولیّ امر(عج) است.^۲

ایشان مفاد این دلیل را از واضحات عقل دانسته‌اند. نظر ایشان در استدلال طولانی‌شان بیشتر بر لزوم حکومت در جامعه ازسویی و ضرورت حکومت اسلامی جهت اجرای احکام اسلامی ازسوی دیگر متمرکز است. اما اینکه عقل اولاً، رابطه بین دولت و ملت را از سنخ ولایت تجویز می‌کند یا دیگر انحاء سلطه را مجاز می‌شمارد؛

۱. آیت‌الله منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱، ص ۴۶۰.

۲. آیت‌الله خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۶۱.

ثانیاً، نصب از جانب خداوند را تأیید می‌کند یا انتخاب از جانب مردم را؛ ثالثاً، اینکه قلمرو حکومت در حوزه امور عمومی باید مطلقه باشد یا مقید به احکام شرعی و قانون مرضی خدا و مردم؛ رابعاً، اینکه حکومت و اداره جامعه شرط اجتهاد و فقاقت را فراتر از اطلاع از قوانین دینی و خضوع و پایبندی به احکام شرع لازم دارد یا نه، این دلیل و دلایل مشابه آن از اثبات این‌گونه مطالب ناتوانند. از اثبات ضرورت حکومت اسلامی، نصب فقیهان به ولایت بر مردم اثبات نمی‌شود.

برخی از شاگردان این فقیه محترم، در تشریح و تکمیل کلام پیش‌گفته استاد

چنین گفته‌اند:

مقتضای صنف اول از ادله که عقلی محض بود، همانا این است که ولایت فقیه به‌عنوان تداوم امامت امامان معصوم (ع) می‌باشد. یعنی هم آفرینش و ایجاد تکوینی فقیهان واجد شرایط در عصر غیبت به مقتضای حکمت الهی بر مبنای حکیمان یا قاعده لطف متکلمان واجب است، منتهی به نحو و جوب عن الله نه جوب علی الله و هم دستور و نصب تشریحی آنان برابر همین تعبیرهای یادشده لازم می‌باشد و ممکن نیست خللی در اصل آن تکوین و با این تشریح راه یابد و اگر چندروزی خلأئی مشاهده گردد، همانند دوران فترت در سلسله جلیله انبیاء (ع) است که گزندی به جایی نمی‌رسد. همچنین مفاد صنف دوم از ادله که تلفیقی از عقل و نقل بود، همانا این است که ولایت فقیه جزو اموری است که مایه تقرب به سوی خدا و دوری از دوزخ است و حتماً در شریعت جمعی چون دین حنیف اسلام، که به نصاب کمال نهایی خود رسیده است... پیش‌بینی شده و همه ابعاد آن ترسیم شده است. نه آنکه فقط مراد خام را بیان کرده باشد و جمع‌بندی و انسجام آن‌ها را در اختیار مردم قرار داده باشد، به طوری که فقط شرایط والی را معلوم و انتخاب آن را بر ملت لازم نموده باشد.^۱

۱. آیت الله شیخ عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۳ و نیز رجوع کنید به صفحات

اما به دلایل ذیل این دلیل عقلی بر نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم ناتمام است:

اولاً. دلیل ملقق از عقل و نقل با دلیل عقلی محض ایشان مبتنی بر قاعده لطف یا مقتضای حکمت تفاوت چندانی ندارد. تکثیر ادله در این مورد بدون وجه است و بیش از یک دلیل، اقامه نشده است.

ثانیاً. قاعده لطف حداقل بر اساس تقریر متکلمین (به‌ویژه اگر به تحسین و تقبیح عقلایی استناد شود) ناتمام است.^۱

ثالثاً. ولایت فقیه بر مردم به‌ویژه جهت تطبیق لطف مقرب بر آن، از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر محسوب می‌شود. اگرچه بعضی فقها امر به معروف و نهی از منکر را از مصادیق لطف شمرده و به وجوب عقلی آن قائل شده‌اند،^۲ اما جمع کثیری از فقیهان از جمله سیدمرتضی، ابن‌ادریس، نصیرالدین طوسی، محقق کرکی و صاحب جواهر، بر نفی وجوب عقلی و مستند آن، دلیل اقامه کرده‌اند.^۳

قاعده لطف بر فرض تمامیت کبرای آن، تنها بر مصادیق مقطوع از جمله بعثت انبیاء و امامت ائمه (ع) قابل تطبیق است.^۴ امر به معروف و نهی از منکر با توجه به اختلاف پیشین از مصادیق اختلافی و مشکوک قاعده لطف است. اگر امر به معروف و نهی از منکر از مصادیق مشکوک و اختلافی قاعده لطف باشد، ولایت انتصابی فقیه که از مصادیق قطعی امر به معروف و نهی از منکر است به طریق اولی از مصادیق مشکوک و اختلافی آن قاعده خواهد بود.

۱. آیت‌الله مصباح یزدی، *راهنماشناسی*، ص ۳۷: «اثبات مقدمات براین متکلمین مشکل است و به‌راحتی قابل اثبات نیست».

۲. شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ۱۴۷؛ شهید اول، *الدروس الشرعية*، ۱۶۵؛ شهید ثانی، *الروضه البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیة*، ج ۲، ص ۴۰۹؛ شیخ جعفر، *کشف الغطاء عن مهمات الشریعة الغراء*، ص ۴۱۹.

۳. شیخ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۳۵۶ تا ۳۵۸.

۴. آیت‌الله سیدمحمدحسن خرازی، *رسالة قاعدة اللطف*، ص ۵۵.

رابعاً. قاعدهٔ لطف یا مقتضای حکمت، تنها در موردی تطبیق می‌شود که منحصر به فرد باشد؛ یعنی با فوت آن، غرض نیز فوت شود. نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم زمانی براساس این برهان عقلی اثبات می‌شود که انتظام دنیای مردم بر مبنای دین، جز با ولایت انتصابی فقیه بر مردم سامان نیابد؛ یعنی نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم راه منحصر به فرد اقامهٔ دین در جامعه و برپایی حکومت دینی باشد، اما اگر این مهم با راه‌های بدیل نیز قابل تحقق باشد از قبیل ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه یا وکالت فقیه از سوی مردم یا دولت انتخابی اسلامی با نظارت فقیه یا مردم‌سالاری دینی این برهان مخدوش می‌شود.

خامساً. از نکات بدیع این برهان این است که ولی فقیه علاوه بر امتیازات تشریحی، به لحاظ تکوینی یعنی در خلقت و آفرینش نیز از دیگر مردم ممتاز است. یعنی آفرینش فقیه جامع‌الشرایط ولایت، همانند نصب او به ولایت بر مردم از باب لطف متکلمانه یا حکمت الهی فیلسوفانه بر خداوند واجب است. بنابراین لازمهٔ حکومت انتصابی، رجحان تکوینی فقیهان بر مردم است که از آن برتری حقوقی و حق ویژه ایشان نیز نتیجه گرفته می‌شود. محجوریت مردم در حوزهٔ عمومی نیازمند مرجوحیت تکوینی ایشان است و قیمومت و ولایت فقیهان بی‌شک نیازمند این‌گونه تبیین‌های متکلمانه است. این تفاوت تشریحی و تکوینی فقیهان با مردم حاکی از نوعی تبعیض صنفی است. قول به کشف در تعیین ولی امر نیز مبتنی بر این رجحان تکوینی است.

این براهین عقلی همگی مبتنی بر یک پیش‌فرض است و آن پیش‌فرض این است که «ادارهٔ جامعه تنها با روش ولایت و قیمومت میسر است» برخی فقیهان از سلطنت مطلقه‌ای که در آن نفس کشیده‌اند، شاه ظالم را برداشته، فقیه عادل را جایگزین وی کرده‌اند، اما در روش حکومت و حکمرانی ذره‌ای تجدیدنظر نکرده‌اند. راستی کجا اثبات کرده‌ایم که سلطنت، قیمومت، ولایت و یگه‌سالاری، روش منحصر به فرد

حکومت کردن است؟ آیا رابطه حکومت با مردم به روش‌های دیگر میسر نیست؟ ذهنیت فقیه در آگاهی از دیگر روش‌های حکومتی در این‌گونه استنتاجات عقلی و حصرهای جزمی بی‌شک دخیل است.

ماحصل فصل شانزدهم: نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم فاقد هرگونه مستند معتبر عقلی است.

نتیجه بخش سوم

اول. نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم در حوزه عمومی فاقد مستند معتبر نقلی و عقلی است. لذا مورد، تحت اصل عدم انتصاب باقی می‌ماند؛ یعنی فقیهان از جانب شارع به ولایت بر مردم در حوزه عمومی منصوب نشده‌اند؛ بنابراین حکومت انتصابی فاقد دلیل موجه دینی است.

دوم. باتوجه به آنچه که ضمن نقد مجموعه ادله حکومت انتصابی به‌ویژه مفاد روایت عمر بن حنظله گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که نصب عام فقیهان به ولایت و قضاوت فاقد دلیل معتبر است؛ بلکه اصولاً هیچ دلیلی بر اعتبار نصب عام در دست نداریم. نصب، یک صورت بیشتر ندارد و آن همان نصب خاص است و اصولاً نصب عام، فاقد هرگونه مستند معتبری است.

سوم. با انتفای نصب عام سؤالات متعددی از قبیل نصب همه فقیهان یا نصب افضل فقیهان در هر منطقه جغرافیایی یا نصب افضل مطلق فقیهان در سراسر جهان نیز سالبه به انتفای موضوع خواهد بود، هکذا نحوه تعیین ولی امر از بین فقیهان منصوب از قبیل کشف یا قرعه و

چهارم. باتوجه به فقدان دلیل معتبر می‌توان گفت: نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم در حوزه عمومی راه‌حل برخی از فقیهان عظام جهت اقامه دین بوده و

به اصطلاح در زمره راه‌حل‌های متشرعه به حساب می‌آید و هرگز نمی‌توان آن را راه‌حل شارع مقدس در حوزه سیاست قلمداد کرد؛ آن‌هم راه‌حل منحصر به فرد شرعی. پنجم. در متن دین یعنی کتاب و سنت برای حکومت انتصابی در عصر غیبت هیچ ریشه‌ای نمی‌توان یافت. حکومت انتصابی بازتاب فرهنگ خارج از متن دین در ذهن برخی فقیهان است که شکل و قالب دینی به خود گرفته است. در واقع امری غیردینی است که به لباس شرع و دین ملبس شده و در ذات خود آنچنان‌که گذشت به تناقض‌ها و ناسازگاری‌هایی جدی مبتلاست.

بخش چهارم:
بازتولید حکومت انتصابی

آنچه در سه بخش گذشته بررسی شد، تحلیل فقهی حکومت انتصابی بود. مبادی
تصوری انتصاب، امکان وقوعی انتصاب و بالاخره مبانی تصدیقی انتصاب، ابعاد
مختلف این بحث را تشکیل می‌داد. در خلال این مباحث، ازسویی مشخص شد که
حکومت انتصابی یعنی چه و بر چه ادله‌ای مبتنی است و ازسوی دیگر آشکار گشت
که چنین مرادی به چه میزانی معقول، قابل پیاده‌شدن و قابل استناد به شرع و دین
است.

بحث از حکومت انتصابی، بحثی تاریخی و تحلیل گذشته دور نیست. برخی
فقیهان و متشرعان، حکومت انتصابی و به بیان دیگر ولایت انتصابی مطلقه فقیه را
طریق منحصر به فرد حکومت دینی و اقامه شریعت می‌دانند و دیگر انحاء حکومت
دینی را ناقص، متعلق به شرایط اضطراری و عدم بسطید فقیه در اعمال ولایت
انتصابی یا طریقی به سوی اقامه حکومت تمام‌عیار الهی می‌پندارند.

این تلقی در عصر ما وجود دارد و به تلقی رسمی در ایران معاصر بدل گشته
است و به تدریج بر غلظت آن افزوده می‌شود. اگرچه «جمهوری اسلامی» در بدو امر،
حکومتی انتخابی با رعایت ضوابط اسلامی به نظر می‌رسید، اما با گذشت یک‌ربع قرن
«حکومت انتصابی» در آن بازتولید شده، نهادهای انتخابی قانونی در آن یک‌یک به نفع

نهادهای انتصابی، مصادره می‌شود و عرصه بر جمهوریت تنگ و تنگ‌تر می‌شود و آرام‌آرام پسوند و صفت اسلامیت در جمهوری اسلامی چنان تفسیر می‌شود که گویی از آغاز، معنایی جز حکومت انتصابی نداشته است. پس می‌توان گفت مطالعه حکومت انتصابی، تحلیل نظام سیاسی امروز جامعه ماست. بحث روز است نه مطالعه دیروز.

در این بخش کوشش می‌شود به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

حکومت انتصابی از چه زمانی در فضای عمومی ایران معاصر مطرح شده است؟ حکومت سلطنتی چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی با حکومت انتصابی دارد؟ آیا حکومت انتصابی یا نصب عام فقیهان به ولایت مطلقه بر مردم از اهداف و اصول نهضت اسلامی و سپس انقلاب اسلامی ایران بوده است؟ تلقی اولیه از جمهوری اسلامی چه بوده و آیا حکومت انتصابی در این تلقی، جایی داشته است؟ آیا دیدگاه آیت‌الله خمینی قبل و بعد از تأسیس جمهوری اسلامی درباره حکومت انتصابی تفاوت دارد؟ اصولاً آیا ایشان به حکومت انتصابی قائل بوده است؟

عباراتی از قبیل «میزان، رأی مردم است» با قول به حکومت انتصابی و ولایت انتصابی مطلقه فقیه چگونه سازگار است؟ جمهوری اسلامی منعکس در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، حکومتی انتصابی است یا انتخابی؟ آیا بازنگری سال ۶۸ قانون اساسی، حکومت ایران را به حکومت انتصابی، نزدیک‌تر ساخت یا دورتر؟ ارکان نظام جمهوری اسلامی در دهه دوم آن یعنی رهبری، مجلس خبرگان رهبری، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام و... به حکومت انتصابی قائلند یا حکومت انتخابی؟ آیا جمهوری اسلامی با حکومت انتصابی سازگار است؟

چه علل و عواملی در کار استحاله جمهوری اسلامی به حکومت انتصابی و ولایت انتصابی مطلقه فقیه هستند؟ آیا حکومت انتصابی و ولایت انتصابی مطلقه فقیه را با زورق جمهوریت، مردم‌سالاری دینی و جمهوری اسلامی عرضه کردن با

صداقتِ اسلامی سازگار است؟ آیا تفاوت بین سیاستِ اعلامی (جمهوری اسلامی) و سیاستِ اِعمالی (حکومت انتصابی و ولایت انتصابی مطلقه فقیه) از آغاز موردنظر و اراده رهبران انقلاب اسلامی بوده است یا چنین تفاوتی بین نظر و عمل، به تدریج و ناخواسته ایجاد شد؟ آیا می‌توان جمهوری اسلامی را در نیمه اول از دهه سوم استقرارش، حکومتی انتصابی دانست؟

پاسخ‌گویی به سؤالات فوق در شناخت جمهوری اسلامی ایران ضروری است. در این بخش، ابتدا به بررسی دیدگاه آیت‌الله خمینی (ره) رهبر انقلاب اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران درباره حکومت انتصابی قبل از انقلاب اسلامی می‌پردازیم. سپس بیانات ایشان را در معرفی جمهوری اسلامی در دوران انقلاب اسلامی مطالعه می‌کنیم.

در دومین فصل، حکومت انتصابی را از آغاز تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی تا ابراز ولایت مطلقه بررسی می‌کنیم. سپس حکومت انتصابی در ولایت مطلقه و بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. سومین فصل، به تغلیظ حکومت انتصابی از دهه دوم جمهوری اسلامی به بعد اختصاص دارد و بالاخره در آخرین فصل، به مطالعه نسبت جمهوریت و انتصاب خواهیم پرداخت.

فصل هفدهم

اندیشه حکومت انتصابی تا تأسیس جمهوری اسلامی ایران

آشنایی با آرای سیاسی پیشین بنیانگذار جمهوری اسلامی، در فهم آرای بعدی او نهایت تأثیر را دارد؛ به خصوص آنکه تمامی آثار فقهی اصولی آیت‌الله خمینی قبل از انقلاب، به‌رشته تحریر درآمده است و ایشان تا به آخر بر مبانی فقهی خود وفادار باقی ماند. آرای سیاسی آیت‌الله خمینی قبل از انقلاب اسلامی، به دو مرحله قابل تقسیم است:

مرحله اول

نیم قرن اول زندگی ایشان که در اواخر این مرحله، «حاج آقا روح‌الله» یکی از مدرسین سطوح عالی‌ه حوزه علمیه قم است؛ شاخص‌ترین کتاب نگاشته‌شده در این مرحله «کشف الأسرار» است که در سال ۱۳۲۲ هجری شمسی در پاسخ به جزوه اسرار هزارساله فردی به نام «حکمی زاده» نوشته شده است.

آیت‌الله خمینی در زمان نگارش این کتاب، بیش از چهل سال دارد. کشف الأسرار تنها اثر آیت‌الله خمینی است که در زمان حیات ایشان رسماً منتشر نشده و تاکنون نیز از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، به زیور طبع آراسته نشده است. چاپ دوم این کتاب در سال ۱۳۵۸ به‌طور غیررسمی به‌طور افست از چاپ اول در تهران منتشر شد. عدم انتشار رسمی این کتاب، حکایت از این دارد که آرای مطروحه در

آن، چندان مورد پسند نویسنده در مراحل بعدی تطور اندیشه وی نبوده است. لذا آرای اختصاصی این کتاب را نمی‌توان آرای نهایی نویسنده دانست.

رئوس دیدگاه نویسنده «کشف‌الأسرار» را در باب حکومت می‌توان به شرح ذیل تلخیص کرد:

۱. حکومت و قانونگذاری حق خداوند است،^۱ که به آن کس که شایسته بداند واگذار می‌کند. به بیان دیگر حکومت حق، حکومت انتصابی است. در زمان غیبت معصومان، شارع، فقیهان را به ولایت بر مردم نصب کرده است. ولایت فقیه که از فروع فقیه است، چه در اصل آن چه در محدوده و قلمرو آن، نه بدیهی است نه اتفاقی و اجماعی.^۲ محدوده ولایت مورد بحث مجتهدان فتوا، قضاوت و امور حسبیه است نه سلطنت و حکومت.^۳

۱. «کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانونگذاری نیز ندارد و خدا به حکم عقل باید خود، برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند؛ اما قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده... این قانون برای همه و همیشه است. اما حکومت در زمان پیامبر و امام با خود آن‌هاست...» آیت‌الله روح‌الله خمینی، *کشف‌الأسرار*، قم: ۱۳۲۲، اُفست تهران ۱۳۵۸، ص ۱۸۴.

۲. «ولایت مجتهد که مورد سؤال است، از روز اول میان خود مجتهدین مورد بحث بوده، هم در اصل داشتن ولایت و نداشتن و هم در حدود ولایت و دامنه حکومت او و این یکی از فروع فقیه است که طرفین دلیل‌هایی می‌آورند که عمده آن احادیثی است که از پیامبر و امام وارد شده است.»؛ پیشین، ص ۱۸۵.

۳. مجتهدین هیچ‌وقت با نظام مملکت و با استقلال ممالک اسلامی مخالفت نکردند، فرضاً که این قوانین را برخلاف دستورات خدایی بدانند و حکومت را جابرانه تشخیص دهند، باز مخالفت با آن نکرده و نمی‌کنند، زیرا که این نظام پوسیده را باز بهتر می‌دانند از نبودنش، و لذا حدود ولایت و حکومت را که تعیین می‌کنند بیشتر از چند امر نیست، از جهت فتوا و قضاوت و دخالت در حفظ مال صغیر و قاصر و در بین آن‌ها هیچ اسمی از حکومت نیست و ابداً از سلطنت اسمی نمی‌برند، با آنکه جز سلطنت خدایی، همه سلطنت‌ها برخلاف مصلحت مردم و جور است و جز قانون خدایی، همه قوانین باطل و بیهوده است، ولی آن‌ها همین بیهوده را هم تا نظام بهتر تأسیس نشود کرد، محترم می‌شمارند و لغو نمی‌کنند.»؛ پیشین، ص ۱۸۶.

۲. باتوجه به آماده‌نبودن مقدمات و عدم‌پذیرش حکومت خداوند، حکومت مشروطه سلطنتی منعکس در قانون اساسی مورد قبول است^۱ و با اصل اساسی سلطنت، مخالفتی نیست.^۲

۳. مشروعیت حکومت مشروطه سلطنتی به اذن و نظارت فقیهان است. یعنی اولاً، انتخاب سلطان توسط مجلس مؤسسانی صورت می‌گیرد که متشکل از فقیهان باشد؛^۳ ثانیاً، مجلس شورای ملی می‌باید از فقیهان تشکیل شود یا تحت نظارت فقیهان باشد؛^۴

۱. «ما نمی‌گوییم حکومت باید با فقیه باشد، بلکه می‌گوییم حکومت باید با قانون‌خدایی که صلاح کشور و مردم است، اداره شود و این بی نظارت روحانی صورت نمی‌گیرد. چنانچه دولت مشروطه نیز این امر را تصویب و تصدیق کرده.» پیشین، ص ۲۲۲.

۲. «هیچ فقیهی تاکنون نگفته و در کتابی هم ننوشته که ما شاه هستیم یا سلطنت، حق ماست... البته تشکیلاتی که براساس احکام خدا و عدل تأسیس شود بهترین تشکیلات است، لکن اکنون آن را نمی‌پذیرند. اینها هم با این نیمه تشکیلات هیچ‌گاه مخالفت نکرده و اساس حکومت را نخواستند به هم بزنند و اگر گاهی هم با شخص سلطانی مخالفت کردند، مخالفت با همان شخص بوده از بابت آنکه او را مخالف صلاح کشور تشخیص دادند و گرنه با اصل و اساس سلطنت تاکنون از این طبقه مخالفتی ابراز نشده، بلکه بسیاری از علمای بزرگ عالی مقام در تشکیلات مملکتی با سلاطین همراهی می‌کردند، مانند خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، محقق ثانی، شیخ بهایی، محقق داماد و مجلسی و امثال آن‌ها...» پیشین، ص ۱۸۷.

۳. «ما که می‌گوییم حکومت و ولایت در این زمان با فقهاست، نمی‌خواهیم بگوییم فقیه هم شاه و هم وزیر و هم نظامی و هم سپور است، بلکه می‌گوییم همان‌طور که یک مجلس مؤسسان تشکیل می‌شود، از افراد یک مملکت... اگر یک همچو مجلسی از مجتهدین دیندار که هم احکام خدا را بدانند و هم عادل باشند و هم از هواهای نفسانیه عاری باشند و آلوده به دنیا و ریاست آن نباشند و جز نفع مردم و اجرای حکم خدا غرضی نداشته باشند تشکیل شود و انتخاب یک سلطان عادل کنند که از قانون‌های خدایی تخلف نکند و از ظلم و جور احتراز داشته باشد و به مال و جان و ناموس آن‌ها تجاوز نکند، به کجای نظام مملکت برخورد می‌کند.» پیشین، ص ۱۸۵.

۴. «اگر مجلس شورای ملی این مملکت، از فقهای دیندار تشکیل شود یا به نظارت آن‌ها باشد، چنانچه قانون هم همین را می‌گوید به کجای عالم برخورد می‌کند.» پیشین، ص ۱۸۵.

ثالثاً، علاوه بر نظارت بر قوه مقننه، نظارت فقها بر قوه مجریه نیز لازم است.^۱ اما لازم نیست شاه خود، فقیه باشد.^۲

۴. فقیهان در ولایت و نظارت متکی بر انتخاب مردم نیستند؛ بلکه به نصب عام به نیابت از جانب شارع، انجام وظیفه می‌کنند،^۳ هر چند تعیین چند تن از بین فقیهان واجد شرایط، عملاً متوقف بر انتخاب مردم است.

در این مرحله، حاج آقا روح‌الله همانند فقیهان عصر قاجاری و اوایل پهلوی از زمامداری مستقیم فقیهان، سخنی به میان نیاورده و در مشروعیت حاکمیت به اذن و نظارت فقیهان اکتفا کرده است.^۴

واضح است که لزوم تحصیل اذن سلاطین از فقیهان یا نظارت فقیهان بر حکومت، ملازم با قول به ولایت عامه فقیهان است که به واسطه عدم بسطید از اعمال ولایت مستقیم، به اذن و نظارت تقلیل می‌یابد. از سوی دیگر نظریه مقبول این مرحله آیت‌الله خمینی را می‌توان همان نظریه نائینی در تنبیه الأمة و تنزیه الملة یعنی «نظریه دولت مشروطه با اذن و نظارت فقیهان» دانست.^۵

۱. «اینکه می‌گویند حکومت باید به دست فقیه باشد نه آن است که فقیه باید شاه و وزیر و سرلشکر و سپاهی و سپور باشد، بلکه فقیه باید نظارت در قوه مقننه و در قوه مجریه مملکت اسلامی داشته باشد.» پیشین، ص ۲۳۲.

۲. «ما نمی‌گوییم و نگفتمیم که شاه باید فقیه باشد یا مقدمه واجب بداند، شاه باید نظامی باشد ولی از فقه که قانون اساسی مملکت است تخلف نکند.» پیشین، ص ۲۳۳.

۳. در پاسخ به ادعای حکمی زاده در اسرار هزارساله: «اینکه حکومت حق فقیه است، هیچ دلیلی ندارد» پاسخ داده شده است: «مبانی عمده اش اخبار است و احادیث ائمه (ع) است که آن هم متصل است به پیامبر خدا (ص) و آن هم از وحی الهی است.» پیشین، ص ۱۸۷. در چهار روایت مورد بحث کشف الأسرار یعنی توقیع، اللهم ارحم خلفایی، خبر عمر بن حنظله و روایت مجاری‌الأمور، بحثی از انتخاب از جانب مردم نیست.

۴. رجوع کنید به مقاله «تأملی در مسئله ولایت فقیه» به قلم نگارنده در کتاب *دغدغه‌های حکومت دینی*، ص ۱۵۰ تا ۱۵۲.

۵. رجوع کنید به *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، به قلم نگارنده ص ۱۲۱ تا ۱۲۶.

باین همه دیدگاه کشف الأسرار نسبت به دیدگاه تنبیه الأمة در چند ناحیه در حوزه اختیارات فقها وسیع تر است:

اول. نائینی در تعیین سلطان، بحث نکرده؛ اما باتوجه به تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی، این نکته در کشف الأسرار راه یافته که مجلس مؤسسان متشکل از فقها، سلطان را انتخاب کرده و بر او نظارت می نماید.

دوم. نظارت فقیهان بر قوه مجریه علاوه بر نظارت بر قوه مقننه در کشف الأسرار اضافه شده است.

سوم. تنبیه الأمة وجود تعدادی از مجتهدان را در میان وکلای مردم کافی دانسته و نظارت جمعی از فقیهان را از باب غایت احتیاط، مجاز شمرده و به لزوم آن قائل نشده است؛ اما در کشف الأسرار، مجلس شورای ملی یا می باید از فقیهان (نه شامل چند فقیه) و یا تحت نظارت ایشان باشد.

از زاویه انتصاب و انتخاب، کارگزاران حکومت از قبیل اعضای قوه مقننه، نماینده مستقیم مردم هستند و نخست وزیر توسط وکلای مردم انتخاب می شود و خود سلطان نیز منتخب مجلس مؤسسان متشکل از فقیهان است. خود فقیهان چه در مجلس مؤسسان و چه در نظارت بر قوای مقننه یا مجریه نیز علی القاعده می باید منتخب مردم یا منتخب وکلای مردم باشند. لذا اگرچه در این مرحله، حق ویژه فقها در نظارت عالی استصوابی بر حوزه عمومی محفوظ است، اما فقیهان که این حق ویژه را به نصب الهی حائز شده اند، برای اعمال ولایت، مستقیم یا غیرمستقیم توسط مردم انتخاب می شوند.

در این مرحله، فقیهان منصوب منتخب مطرحند نه فقیه واحد منصوب؛ به این معنی که تمامی فقیهان واجد شرایط شرعی از جانب شارع به ولایت منصوبند. از این میان، تعدادی از سوی مردم یا وکلایشان انتخاب می شوند و وظیفه شان نیز از نظارت، ولو استصوابی یا حداکثر، انتخاب سلطان در چارچوب قانون تجاوز نمی کند و قدرت

نظارتی یا انتخاب سلطان در یک فقیه واحد، متمرکز نشده است. لذا می توان نوعی حکومت انتخابی محدود را به نویسنده کشف الأسرار نسبت داد. به هر حال کشف الأسرار، حکومت انتصابی را باور ندارد یا آن را عملی نمی داند و نوعی حکومت انتخابی را با نظارت و اذن فقیهان منتخب مشروع می داند.

مرحله دوم

بیست و پنج سال؛ از ۱۳۳۱ تا ۱۳۵۶. در این زمان آیت الله خمینی به عنوان یکی از مدرسین خارج فقه و اصول و یکی از مراجع جوان مطرح می شود. به کاپیتولاسیون اعتراض می کند و در پی قیام ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ به بورسای ترکیه و سپس نجف اشرف تبعید می شود.

تمام آثار مکتوب فقهی اصولی آیت الله خمینی محصول این دوران است که شاخص ترین آن ها تحریر الوسیله (کتاب فتوایی ایشان که تا آخر عمرشان مورد استناد بود) تدوین ۱۳۴۳، کتاب فارسی حکومت اسلامی (پیاده شده دروس ولایت فقیه ایشان در نجف) در سال ۱۳۴۸، و مهم ترین کتاب فقه استدلالی ایشان، کتاب البیع که در پنج جلد در ۱۳۵۲ هجری شمسی در نجف منتشر شد. نزدیک به پنجاه صفحه از کتاب اخیر، عهده دار تبیین «نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان» است که نظریه محوری این مرحله از اندیشه سیاسی وی را تشکیل می دهد.

آیت الله خمینی در آثار فقهی اصولی خود قبل از تبعید تصریح کرده است که:

قضاوت بلکه حکومت، مطلقاً منصب فقهاست.^۱ ... از آنجا که منصب قضاوت و همین طور منصب حکومت، امری مجعول است، قضاوت قاضی و حکم حاکم نافذ نیست مگر اینکه این دو منصب از جانب کسی که جعل و وضع به دست

۱. آیت الله خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۱۱۱.

اوست اعطا شود و تصدی آن‌ها از جانب آنکه شأنیت نصب و رفع دارد صادر شود.^۱

...سلطنت و ولایت، به حکم عقل، مختص به خداوند است؛ چرا که او مالک امر است. ولایت بالذات بدون جعل از آن اوست و ولایت غیرخداوند به جعل و نصب الهی است. این سلطنت و خلافت و ولایت از امور وضعیۀ اعتباریۀ عقلائیۀ است. سلطنت با همه شئون و فروعش برای ایشان از جانب خداوند است و تصرف در آن و به دست گرفتن آن در اصل و فرع، برای احدی جایز نیست؛ زیرا به دست گرفتن آن غصب است و تصرف در آن و در شئون آن، هر چه که باشد، تصرف در ملک غیر است.^۲

... اساساً و فراندوم و تصویب ملی در قبال اسلام ارزشی ندارد.^۳

در تحریر الوسیله، در بحث امر به معروف و نهی از منکر برای نخستین بار رأی سیاسی ایشان در قالب فتوا ابراز شده است:

در عصر غیبت ولیّ امر و سلطان عصر (عج) نایبان آن حضرت که فقهای جامع شرایط برای فتوا و قضاوتند، جانشین آن حضرت هستند در اجرای سیاسات و مسائل حکومتی و سایر اموری که به عهده امام (ع) است (مگر در جهاد ابتدایی).^۴

در کتاب ولایت فقیه متذکر می‌شود:

ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن‌ها موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که هر کس عقاید و احکام اسلام را

۱. آیت الله خمینی، *تهذیب الأصول*، تقریر اباحت به قلم شیخ جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۴۳.

۲. آیت الله خمینی، *المکاسب المحرمة*، ج ۲، ص ۱۰۶.

۳. آیت الله خمینی، *صحیفۀ نور*، ج ۱، ص ۲۳.

۴. آیت الله خمینی، *تحریر الوسیله*، خاتمه مسائل امر به معروف و نهی از منکر، مسئله ۲، ج ۱، ص ۴۴۳.

حتی اجمالاً دریافته باشد، چون به ولایت فقیه برسد و آنرا به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آنرا ضروری و بدیهی خواهد شناخت.^۱

حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست... رأی اشخاص حتی رأی رسول اکرم (ص) در حکومت و قانون هیچ‌گونه دخالتی ندارد، همه تابع اراده الهی هستند.^۲

ولایت فقیه از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل قیم برای صغار و قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.^۳

امام صادق (ع) چون ولی امر مطلق می‌باشد و بر همه علماء و فقها و مردم دنیا حکومت دارد، می‌تواند برای حیات و مماتش حاکم و قاضی تعیین کند و همین کار را هم کرده است و این منصب را برای فقها قرار داده است.^۴

آیت‌الله خمینی در مهم‌ترین کتاب فقه استدلالی‌اش «کتاب‌البیع» تصریح کرده است:

ولایت و تولیت... از حقوق محسوب نمی‌شود؛ بلکه اعتباری غیر از حق و ملک و سلطنت است. ولایت و وصایت از اعتباراتی است که بالذات مجعول است و به حق مرتبط نیست.^۵

۱. آیت‌الله خمینی، ولایت فقیه، ص ۳.

۲. پیشین، ص ۳۴ و ۳۵.

۳. پیشین، ص ۴۱.

۴. پیشین، ص ۸۱.

۵. آیت‌الله خمینی، کتاب‌البیع، ج ۱، ص ۲۳.

امام(ع) فقیه را در قضاوت و ولایت حاکم قرار داده است؛ بنابراین فقیه، ولیّ امر و حاکم در هر دو حوزه است.^۱

ولایت (برای فقیهان) از جانب معصومین(ع) در تمامی اموری که ولایت در آن‌ها ثابت است، از آن جهت که بر امت سلطنت دارند، اثبات می‌شود.^۲

رئوس دیدگاه‌های آیت‌الله خمینی در دو مرحله

ویژگی‌های دیدگاه آیت‌الله خمینی را در این مرحله بیست و پنج ساله، به‌شیوه زیر می‌توان گزارش نمود:

۱. فقیهان از جانب شارع به ولایت بر مردم منصوب شده‌اند، به‌عبارت‌دیگر حکومت از بالا به پائین و انتصابی است.

۲. اختیارات حکومتی فقیهان تمامی حوزه عمومی معادل اختیارات سلطانی پیامبر(ص) و ائمه(ع) است (ولایت عامه) اما در این مرحله از اختیاراتی فراتر از احکام شرعی (اولی و ثانوی) خبری نیست. آیت‌الله خمینی در قول به «نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان» همانند ملااحمد نراقی، شیخ محمدحسن نجفی (صاحب جواهر) و آیت‌الله بروجردی، سلوک کرده است.^۳

۳. در این مرحله سخنی از انتخاب حکام توسط مردم در کار نیست؛ یعنی حتی برای نمونه، یک‌بار هم به حق مردم در انتخاب زمامدار اشاره‌ای نشده است؛ بلکه اصولاً حوزه عمومی حق‌الله شناخته شده که قیم و متولی آن نیز از سوی شارع نصب شده است؛ قیمی که با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.

۱. پیشین، ج ۲، ص ۴۷۹.

۲. پیشین، ج ۲، ص ۴۸۸ و نیز مراجعه کنید به صفحات: ۴۷۲، ۴۸۳، ۴۸۶، ۴۹۰، ۴۹۶ و ۴۹۷.

۳. ملااحمد نراقی، *عوائد الأیام*، عاندة ۵۴؛ شیخ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۳۵۹ و ۳۹۸ و ج ۲۲، ص ۱۵۵؛ آیت‌الله بروجردی، *البدر الزاهر فی صلوة الجمعة و المسافر*، تقریر اباحت به‌قلم آیت‌الله منتظری، ص ۵۷.

۴. وظیفه مردم اطاعت از فقیهان و حمایت از ایشان در اقامه شریعت است؛ اما مردم به‌عنوان مولی‌علیهم در انتخاب و تعیین اولیای شرعی خود، حق یا وظیفه‌ای ندارند.

۵. در این مرحله، از سلطنت مشروطه هیچ تأییدی به چشم نمی‌خورد؛ بلکه سلطنت فاقدان فقاقت و عدالت، حکومت طاغوتی معرفی شده و علیه آن اعلام جهاد و نهی‌ازمنکر می‌شود. فقیه، تمامی اختیارات سلطان عادل در یک حکومت فردی یکه‌سالار را داراست که برای استیفای مصلحت مردم و اقامه دین در محدوده شریعت، اختیارات کامل دارد. ولایت عامه فقیه در حقیقت سلطنتی مشروط به اسلام است که از آن به «فقیه‌شاهی» یا «سلطنت فقها» نیز می‌توان تعبیر کرد.

۶. اصل ولایت فقیه برخلاف مرحله اول، بدیهی معرفی می‌شود و اختلافات موجود در آن به اختلاف در قلمرو ولایت ارجاع می‌شود.

۷. همت اصلی آیت‌الله خمینی مصروف اثبات ضرورت حکومت اسلامی می‌شود و ولایت انتصابی عامه فقیهان شکل منحصر به فرد حکومت اسلامی قلمداد می‌شود.

آیت‌الله خمینی در این مرحله از قائلان به حکومت انتصابی به‌شمار می‌آید و برخلاف مرحله قبلی که به‌واسطه عدم مهیا بودن شرایط و عدم بسط‌یاد فقیهان به حکومت مشروطه، به اذن و نظارت فقیهان رضایت داده بود؛ در این مرحله با امید و اعتماد به شرایط بسط‌یاد فقها، به ترسیم حکومت مطلوب این شرایط پرداخته و ولایت انتصابی عامه فقیهان را تنها صورت مشروع حکومت دینی ترسیم کرده است. لذا مرحله اول و دوم باهم قابل جمع است و تناقضی ندارند. مرحله اول مربوط به شرایط عدم بسط‌یاد فقها و مرحله دوم مرتبط با شرایط بسط‌یاد است. حکومت انتصابی، حکومت مطلوب شرعی است و حکومت انتخابی با نظارت و اذن فقیهان مربوط به شرایط اضطراری عدم بسط‌یاد است نه شرایط عادی.

دیدگاه سیاسی آیت‌الله خمینی قبل از سال ۱۳۵۶ یعنی پیش از آغاز نهضت اسلامی در ایران را در نکات زیر می‌توان تلخیص کرد:

اول. اعتقاد به نصب فقیهان به ولایت عامه بر مردم؛ یعنی حکومت انتصابی و زمامداری مستقیم فقها، به‌عنوان شکل مطلوب حکومت اسلامی با اتکا به مبانی استدلالی فقهی.

دوم. جایزدانستن حکومت انتخابی از جمله مشروطه سلطنتی با اذن و نظارت استصوابی فقیهان در شرایط اضطراری یعنی زمانی که مردم آمادگی پذیرش حاکمیت الهی (حکومت انتصابی) را ندارند (عدم بسطید فقها).

مرحله سوم

مراد از عصر انقلاب اسلامی، دور جدید نهضت اسلامی از اوایل سال ۱۳۵۶ تا اوایل سال ۱۳۵۸ است. در این دو سال که با درگذشت دکتر علی شریعتی و فرزند آیت‌الله خمینی (حاج آقا مصطفی) و شرایط جدید بین‌المللی آغاز می‌شود، با قیام مردم شهرهای مختلف ایران در فاصله هر چهل روز به طرفداری از آیت‌الله خمینی ادامه می‌یابد و به مهاجرت ایشان به پاریس در تابستان ۱۳۵۷ می‌انجامد و بالاخره با بازگشت پیروزمندان ایشان در بهمن ۵۷ و پیروزی انقلاب اسلامی و سقوط حکومت سلطنتی در ۲۲ بهمن ۵۷ و بالاخره برگزاری رفراندوم جمهوری اسلامی در ۱۰ و ۱۱ فروردین ۵۸ و استقرار رسمی نظامی جمهوری اسلامی در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ این مرحله پایان می‌پذیرد.

در این دو سال، آیت‌الله خمینی فرصت می‌یابد با صمیمیت و سادگی با مردم سخن بگوید. سخنرانی‌ها و پیام‌های رهبر انقلاب اسلامی در قالب نوار، به‌سرعت در تمام ایران منتشر شد و مردم با آرای ایشان آشنا شدند. علاوه بر آن، در زمان اقامت ایشان در پاریس، طی مصاحبه‌های متعدد مطبوعاتی و رادیوتلوویزیونی، آرای رهبر

انقلاب اسلامی ایران در تمام دنیا منتشر شد. آن سخنرانی‌ها و این مصاحبه‌ها انعکاس‌دهندهٔ مرحلهٔ جدیدی از اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله خمینی است.

در این مرحله، برخلاف دو مرحلهٔ قبلی، اثر مکتوبی از امام به‌جا نمانده و اکثر آرای ایشان به‌طور شفاهی و برای مخاطب عمومی و به زبان فارسی ابراز می‌شود. نام این مرحله را می‌توان «جمهوری اسلامی» نهاد؛ نامی که خود آیت‌الله خمینی در مهر ۵۷ برای حکومت اسلامی برآمده از انقلاب اسلامی برمی‌گزیند. تمامی بیانات آیت‌الله خمینی در این مرحله، در تعریف و توضیح این محور جدید است؛ تا آنجا که در کنار رهبر انقلاب اسلامی، عنوان «بنیانگذار جمهوری اسلامی» نیز به ایشان اطلاق می‌شود.

«جمهوری اسلامی» اگرچه قبل از آن در دو کشور موریتانی و پاکستان استعمال شده بود؛ اما هم در عرف بین‌المللی و هم در محافل دینی و سیاسی ایران، مبهم و ناشناخته بود. همت بنیانگذار جمهوری اسلامی در شش‌ماههٔ اخیر این دوران (مهر ۵۷ تا فروردین ۵۸) مصروف معرفی ابعاد مختلف این حکومت جدید بود. مردم براساس اعتمادی که به رهبر خود داشتند، به حکومت معرفی‌شده توسط وی، رأی اعتماد دادند. شناخت جمهوری اسلامی در درجهٔ اول متوقف بر بیانات آیت‌الله خمینی در معرفی این حکومت تازه است.

اکنون سؤال این است: حکومت جمهوری اسلامی چگونه حکومتی است؟ انتصابی است یا انتخابی؟ باتوجه به رأی پیشین آیت‌الله خمینی به ولایت انتصابی عامهٔ فقیهان، ولایت فقیه در جمهوری اسلامی چه جایگاهی دارد؟ آیا آرای سیاسی آیت‌الله خمینی در این مرحله با آرای قبلی ایشان تفاوتی کرده است یا نه؟ تلقی عمومی از بیانات آیت‌الله خمینی از جمهوری اسلامی، حکومتی انتصابی بود یا انتخابی؟ پاسخ به این سؤالات، نهایت اهمیت را داراست.

ویژگی‌های اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی در مرحله سوم از زاویه انتخاب و انتصاب

یک. تصریح به حق تعیین سرنوشت سیاسی آحاد مردم.

هر ملتی حق دارد سرنوشت سیاسی خود را تعیین کند^۱ از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد^۲ باید اختیارات، دست مردم باشد؛ این یک مسئله عقلی است. هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هرکسی باید دست خودش باشد^۳ سرنوشت مایی که دوست سال بعد از شما به این دنیا می‌آیدیم به چه مناسبت شما تعیین کردید آقای پدر بزرگ؟... قانون این است، عقل این است، حقوق بشر این است که سرنوشت هر آدمی به دست خودش باشد... ما چه حقی داریم که سرنوشت دیگران را تعیین کنیم؟^۴ هر کس سرنوشتش با خودش است، مگر پدرهای ما ولی ما هستند؟ مگر آن اشخاصی که در صد سال پیش از این، هشتاد سال پیش از این بودند، می‌توانند سرنوشت یک ملتی را که بعدها وجود پیدا می‌کنند [تعیین کنند]؟^۵ در حقوق بشر این است که هر ملتی باید خودش سرنوشت خودش را تعیین کند، یعنی ما الآن خودمان باید سرنوشت خودمان را تعیین کنیم، ما حق نداریم سرنوشت اعقابمان را تعیین کنیم، اعقاب ما بعداً می‌آیند خودشان سرنوشتی دارند به دست خودشان باید باشد، نه به دست من و شما.^۶

اکثریت هر چه گفتند آرایشان معتبر است، ولو به ضرر خودشان باشد. شما ولی‌شان نیستید که بگویید این برخلاف و به ضرر شما هست، ما نمی‌خواهیم

۱. آیت‌الله خمینی، صحیفه نور، ۱۳۵۷/۷/۱۹، ج ۲، ص ۲.

۲. پیشین، ۵۷/۸/۱۶، ج ۲، ص ۲۴۴.

۳. پیشین، ۵۷/۸/۲۲، ج ۲، ص ۳۴۱ تا ۳۴۹.

۴. پیشین، دی ۵۷، ج ۳، ص ۱۶۰.

۵. پیشین، سخنرانی تاریخی بهشت زهرا، ۱۲ بهمن ۵۷، ج ۳، ص ۲۰۳ تا ۲۰۵.

۶. پیشین، ۵۷/۱۱/۱۳، ج ۳، ص ۲۱۳.

[تحمیل] بکنیم آن مسیری که ملت ما دارد، روی آن مسیر راه بروید، ولو عقیده‌تان این است که این مسیری که ملت رفته، خلاف صلاحش است. خوب باشد، ملت می‌خواهد این‌طور بکند، به من و شما چه کار دارد؟ خلاف صلاحش را می‌خواهد [فرضاً بخواهد] ملت رأی داده، رأیی که ملت داده، رأی متبع است.^۱

این قاعدهٔ عقلائی و این اصل حقوق بشر برای نخستین بار در بیانات آیت‌الله خمینی ابراز می‌شود. این قاعده، زمانی مورد استناد قرار می‌گیرد که اکثریت آحاد مردم ایران، نوعی حکومت دینی (جمهوری اسلامی) را تأیید کرده‌اند. آیا اگر مسئله برعکس بود، یعنی در شرایطی که همان اکثریت به حکومت اسلامی ادبار کرده باشند، باز هم این قاعدهٔ کلی توسط ایشان قابل استناد بود؟ اگر پاسخ منفی باشد، تمسک به چنین قاعده‌ای جدلی بوده و نمی‌تواند به‌عنوان مبنای نظری حکومت انتخابی در اندیشهٔ ایشان به رسمیت شناخته شود. به این معنی که زمانی این قاعده قابل تمسک است که مردم به حکومتی که ما آنرا حق و مطلوب می‌دانیم اقبال کرده باشند؛ در این صورت حقانیت به میل مردم و ارادهٔ ملی نیست.

لذا اگر مردم به حکومت و مرامی که ما آنرا حق و صحیح نمی‌دانیم از قبیل حکومت غیرمذهبی، حکومت سکولار و لائیک، رو کرده باشند، آیا باز چنین قاعده‌ای یعنی حق تعیین سرنوشت ملت‌ها، قابل استناد خواهد بود؟ اگر کسی حق تعیین سرنوشت را فارغ از اینکه ملت‌ها چه انتخاب می‌کنند، برای آن‌ها قائل باشد اندیشه‌ای دموکراتیک دارد و اگر تنها در صورتی که ملت‌ها مطلوب او را برگزینند، چنین حقی را به رسمیت می‌شناسد، اندیشه‌ای ایدئولوژیک دارد نه دموکراتیک.

۱. این سخنان را آیت‌الله خمینی در جریان انتخابات مجلس خبرنگان قانون اساسی (پائیز ۱۳۵۸) در پاسخ به کسانی که احتمال اشتباه مردم را مطرح می‌کردند، ذکر کرده است. به دلیل قرابت موضوع اگرچه این سخنان متعلق به مرحلهٔ چهارم اندیشهٔ سیاسی ایشان است، در این مرحله تذکر داده شد.

به نظر می‌رسد استناد آیت‌الله خمینی به این اصل، مطلق نباشد؛ یعنی از رویکردی ایدئولوژیک و جدلی، چنین استنادی صورت گرفته است؛ هرچند استدلال ارائه شده در آن‌ها کلی است و شنونده نیز آن را مطلق و عام ادراک کرده است.

دو. حکومت مطلوب (جمهوری اسلامی) حکومتی است متکی بر ضوابط اسلام. قانون اساسی آن اسلام است؛ مجری احکام اسلام است؛ متصدیان آن، حائز شرایط معین شده در اسلام هستند. خطوط کلی این حکومت، اصول مسلم اسلامی است که در قرآن و سنت بیان شده و الگوی رفتاری آن، شیوه پیامبر (ص) و امام علی (ع) در حکومت است.^۱

این نکته اگرچه در تمام مراحل اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی مشترک است، اما بسیار کلی است؛ زیرا از اسلام در صحنه عمومی تلقی‌های متفاوتی شده است. کسی که حکومت اسلامی را حکومتی کاملاً انتصابی و از بالا به پایین و بدون قائل شدن به حق مردم در انتخاب زمامدار و تعیین خط‌مشی‌های کلان نظام می‌داند، همانقدر می‌تواند به این نکته (اتکا بر ضوابط اسلام) استناد کند که در طرف مقابل، کس دیگری حکومت اسلامی را حکومتی کاملاً انتخابی و از پایین به بالا مبتنی بر حقّ احاد مردم در تمامی مقدرات سیاسی بدون استثنا بداند.

به عبارت دیگر هر مسلمانی از ظنّ خود می‌تواند الگوی مطلوب خود را در این عبارات بیابد. گوینده می‌تواند الگویی کاملاً انتصابی اراده کرده باشد. شنونده نیز بر آن مبنا که حکومت مطلوب دینی را انتخابی می‌دانسته، این عبارات را پذیرفته باشد. به نظر می‌رسد نکته فوق با همین دو رویکرد، بیان و پذیرفته شده باشد. هرچند به واسطه ابهام، هیچ‌کدام از دو اراده نه قابل اثبات است، نه قابل انکار؛ ویژگی بیانات کلی همین است.

۱. پیشین، ج ۲، ص ۱۱۴، ۱۳۱، ۲۳۰، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۹۰، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۵۱، ۴۰۴، ۵۰۳، ۵۴۵، ۵۵۷ و ج ۳، ص ۴۱.

سه. جمهوری اسلامی حکومتی است متکی بر آرای عمومی و مملکت توسط نمایندگان واقعی مردم اداره می‌شود. نمایندگان مردم مقامات مملکتی را تعیین می‌کنند، مردم از طریق نمایندگان خود بر تمامی امور جامعه نظارت می‌کنند. هیچ تصمیمی بدون مشورت مردم گرفته نمی‌شود. حتی نوع حکومت پیشنهادی نیز به رأی عمومی (رفراندوم) گذاشته می‌شود.^۱ بر این اساس:

اولاً. در جمهوری اسلامی هیچ مقامی یافت نمی‌شود که مستقیم یا غیرمستقیم بدون انتخاب، بر سر کار آمده باشد.^۲ حتی رهبران جمهوری اسلامی نیز می‌باید انتخابی باشند.^۳

۱. پیشین، ج ۲، ص ۱۶۲، ۲۴۴، ۳۱۹، ۳۴۹، ۳۵۱، ۴۸۲؛ «اما شکل حکومت ما جمهوری است، جمهوری به معنای اینکه متکی به آرای اکثریت است و اسلامی برای اینکه متکی به قانون اسلام است.» ج ۲، ص ۵۱۷؛ «حکومت اسلامی حکومتی است که اولاً صددرصد متکی به آرای عمومی ملت باشد، به شیوه‌ای که هر فرد ایرانی احساس کند که با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می‌سازد و چون اکثریت قاطع این ملت مسلمانند، بدیهی است که باید موازین و قواعد اسلامی در همه زمینه‌ها رعایت شود. ج ۳، ص ۳۶ و ۳۷ و نیز ج ۲، ص ۵۴۵، ۵۶۸ و ۵۸۴ و ج ۳، ص ۲۰ و ۲۱، ۷۰، ۷۱ و ۱۰۲ و ۱۱۵.

۲. «با طرحی که تدارک دیده‌ایم تلاش می‌کنیم که عموم ملت از همه طبقات آگاهانه و آزادانه نمایندگان خود را انتخاب کنند و سپس نمایندگان، دولت را و مسئولین هر مقامی را انتخاب کنند.» پیشین، ج ۲، ص ۲۵۰، آبان ۵۷.

۳. «کسانی باید ایران را رهبری کنند که کاردان، امین و صد درصد مورد اعتماد ملت و متکی به آراء آن‌ها باشند و شایستگی آن‌ها را ملت برحسب ضوابط اسلامی احراز کرده باشد.» پیشین ۵۷/۱۰/۱۲، ج ۳، ص ۳۷.

«آنچه مهم است باید رئیس حکومت و همه آن‌ها که زمام امور را در دست دارند مورد قبول ملت باشند و عمیقاً معتقد به اسلام و متعهد به اجرای آن (باشند). پیشین، ۱۳۵۷/۱۰/۱۸، ج ۳، ص ۷۵ تا ۷۸.

«آنچه مهم است ضوابطی است که در این حکومت باید حاکم باشد که مهم‌ترین آن عبارت است از اینکه: اولاً متکی به آراء ملت باشد به گونه‌ای که تمامی احاد ملت در انتخاب فرد یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را دست بگیرند شرکت داشته باشد و دیگر اینکه در مورد این افراد ←

ثانیاً. عزل مقامات جمهوری اسلامی به دست مردم است. برخلاف نظام سلطنتی، مقامات مادام‌العمر نیست؛ طول مسئولیت هر یک از مقامات، محدود و موقت است. یعنی مقامات، ادواری است؛ هر چندسال عوض می‌شود. اگر هم هر مقامی یکی از شرایطش را از دست داد، ساقط می‌شود.^۱

→ نیز خط مشی سیاسی، اقتصادی و سایر شئون اجتماعی و کلیه قواعد و موازین اسلامی مراعات شود.» مصاحبه با روزنامهٔ تمپو اندونزی، پشین ۵۷/۱۰/۲۳، ج ۳، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.
۱. «یک چیزی که اختیار دادنش دست یک کسی است، اختیار گرفتنش هم دست خود اوست.» پشین، ۱۳۸۷/۸/۲۴، ج ۲، ص ۳۵۷.

«هرکس، هر جمعیتی حق اولی‌اش این است که خودش انتخاب بکند یک چیزی را که راجع به مقدرات مملکت خودش است... باید مردم خودشان یکی را تعیین کنند. مثلاً فرض کنید یک وکیلی را تعیین کنند برایشان کار کند که او دخالت کند در امورشان، هر وقت او را نخواستند، بگویند برو گم شو!... سلطنت اینطوری است که یک کسی که سلطان شد دیگر او هست بیخ ریش مردم هست. یک همچو آدمی هرچه خلاف بخواهد بکند دستش باز است، خوف این را ندارد که عزلش بکند، او هست تا آخر... اما اگر بنا باشد که یک نفر را پنج سال، ده سال، هشت سال بگویند که شما بیا در این مملکت رئیس جمهور مثلاً باش، کارهای این مملکت را اداره کن، خود مردم آزاد یکی را تعیین کنند، این آدم هرچه هم بد باشد، فکر خودش است. لاقبل برای اینکه می‌گوید خوب من پنج سال دیگر رئیس جمهور افتاده‌ام، وقتی افتادم مردم پدر مرا درمی‌آورند... حالا قدرت دست من است بعد از پنج سال دیگر یک آدمی هستم عادی مثل سایر مردم، نمی‌کند قهراً... باید اختیار دست مردم باشد. این یک مسئلهٔ عقلی است، هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هرکسی باید دست خودش باشد... در جمهوری حق است و مردم می‌توانند بگویند نه، تو غلط کردی، برو کنار، اگر جمهوری اسلامی باشد که دیگر واضح است، برای اینکه اسلام برای آن کسی که سرپرستی برای مردم می‌خواهد بکند، ولایت بر مردم دارد، یک شریعی قرار داده است که وقتی یک شرطش نباشد، خودبه‌خود ساقط است و تمام است. دیگر لازم نیست که مردم جمع بشوند، اصلاً... رئیس جمهور اسلام اگر یک سیلی بیجا به یک نفر بزند ساقط است، تمام شد ریاست جمهوری‌اش. ما یک همچو چیزی می‌خواهیم... رئیس جمهور معنایش این است که مقدرات مردم دست خود مردم است، مردم الان می‌خواهند قرار می‌دهند یک کسی را رئیس جمهور، بعد از پنج سال دیگر تمام می‌شود عملش، یکی دیگر را قرار می‌دهند، این بهتر از اوست، آن غلط بوده و این صحیح... منتهی هر رئیسی که باید حکومت کند بر مردم، یک شریعی اسلام دارد...» پشین، ۵۷/۸/۲۲، ج ۲، ص ۳۴۱ تا ۳۴۹.

ثالثاً. مردم از طریق نمایندگانشان بر تمامی امور جامعه نظارت می‌کنند و هیچ تصمیمی بدون مشورت با نمایندگان مردم گرفته نمی‌شود. لازمه این مهم، نهادینه‌شدن نظارت عمومی بر تمامی حوزه سیاست و اشراف مجلس شورا، بر تمامی تصمیمات سیاسی است.^۱

این نکته یعنی اتکای حکومت بر آرای عمومی و اینکه نصب و عزل مقامات و نظارت بر آن‌ها به دست مردم باشد. برای نخستین بار در آرای سیاسی آیت‌الله خمینی ابراز می‌شود. تعمیم این اصل بر کلیه مقامات دولتی واضح است؛ اما اینکه آیا ایشان ولیّ امر را نیز در زمره مقامات دولتی، مشمول این امور می‌دانند، مستلزم بررسی نکات بعدی است. هرچند افکار عمومی از این بیانات، تعمیم مطلق بدون هیچ استثنایی درک کردند؛ آنچنان‌که ظهور این عبارات نیز چنین است.

چهار. شکل حکومت، جمهوری است. جمهوری به همان معنا که در همه‌جا جمهوری است، «جمهوری اسلامی» جمهوری‌ای است مثل سایر جمهوری‌ها.^۲

۱. «در این حکومت به طور قطع باید زمامداران امور دائماً با نمایندگان ملت در تصمیم‌گیری‌ها مشورت کند و اگر نمایندگان موافقت نکنند نمی‌تواند به تنهایی تصمیم‌گیرنده باشند.» پیشین، ۵۷/۱۰/۲۳، ج ۳، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

«در این جمهوری یک مجلس ملی مرکب از منتخبین واقعی مردم امور مملکت را اداره خواهند کرد.» ۵۷/۸/۱۰، پیشین، ج ۲، ص ۱۶۰.

۲. خبرنگار روزنامه فرانسوی لوموند، ۵۷/۸/۲۲: حضرت‌تعالی می‌فرمایید که بایستی در ایران، جمهوری اسلامی استقرار پیدا کند و این برای ما فرانسوی‌ها چندان مفهوم نیست، زیرا که جمهوری می‌تواند بدون پایه مذهبی باشد، نظر شما چیست؟ جمهوری شما بر پایه سوسیالیسم است؟ مشروطیت است؟ بر انتخاباتی استوار است؟ دموکراتیک است؟ چگونه است؟

پاسخ: «اما جمهوری به همان معنایی که همه‌جا جمهوری است، اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری شده، اینها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است؛ طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه‌جا هست.» پیشین، ج ۲، ص ۳۵۱.

در مصاحبه با بی بی سی، ۱۵ دی ۵۷: «حکومت جمهوری اسلامی هم یک جمهوری است مثل سایر جمهوری‌ها، لکن قانونش قانون اسلامی است.» پیشین، ج ۳، ص ۴۱ ←

با اینکه آیت‌الله خمینی تصریح می‌کند: این شکل حقوقی رژیم نیست که اهمیت دارد؛ بلکه محتوای آن مهم است، طبیعتاً می‌توان یک جمهوری اسلامی را مدنظر گرفت... قبل از هر چیز ما به محتوای اجتماعی رژیم سیاسی آینده خود دل بسته‌ایم.^۱ و معنایش این است که محتوای اسلامی رژیم، بر شکل حقوقی آن برتری دارد؛ اما تصریح به اینکه جمهوریت جمهوری اسلامی مثل سایر جمهوری‌هاست، به همان معنی که همه‌جا جمهوری است، مسئله‌ای بالاتر است.

معنای جمهوری در متفاهم عرفی و افکار عمومی و عرف سیاسی، لوازمی دارد. آیا آیت‌الله خمینی به این لوازم توجه داشته است و این لوازم را اراده کرده است؟ تردیدی در این نیست که این عبارت که به کرات از سوی بنیانگذار جمهوری اسلامی مورد تأکید قرار گرفته به اصطلاح اصولی در مقام بیان بوده، فهم عرفی آن تقلید را برنمی‌تابد. اینکه چگونه جمهوری به همان معنی که در همه‌جا جمهوری است با ولایت فقیه جمع می‌شود، معنایی است که در نکته بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پنج. وظیفه علمای اسلام نظارت بر قوانین است^۲ شورایی از علما و دانشمندان اسلامی بر جمهوری اسلامی نظارت می‌کنند.^۳ روحانیت نقش ارشاد و هدایت دولت

→ در مصاحبه با تلویزیون فرانسه، ۱۸ دی ۵۷: «جمهوری اسلامی مثل سایر جمهوری‌هاست، لکن محتوایش قانون اسلام است.» پیشین، ج ۳، ص ۷۲.

در مصاحبه با تلویزیون ایتالیا، ۲۳ دی ۵۷: «حکومت، جمهوری است مثل سایر جمهوری‌ها و احکام اسلام هم احکام مترقی و مبتنی بر دموکراسی و پیشرفته و با همه مظاهر تمدن موافق.» پیشین، ج ۲، ص ۱۰۷.

۱. در مصاحبه با فیگارو، پیشین، ۵۷/۷/۲۲، ج ۲، ص ۳۶. این نخستین باری است که آیت‌الله خمینی به‌جای حکومت اسلامی از واژه جمهوری اسلامی استفاده می‌کند.

۲. پیشین، ۵۷/۸/۱۶، ج ۲، ص ۲۵۰ و ۵۷/۱۰/۲۶، ج ۳، ص ۱۴۰.

۳. پیشین، ۵۷/۱۰/۲۳، ج ۳، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

را برعهده خواهد داشت^۱ در مجالس آینده ایران، روحانیون به‌عنوان عضو کامل یا ناظر حضور خواهند داشت^۲ اما مجلس در انحصار روحانیون نخواهد بود. من در آینده همین نقش را دارم که الآن دارم، یعنی هدایت، نظارت بر اوضاع و ارشاد و راهنمایی. بنای دخالت مستقیم در امور را ندارم.^۳ اختیارات شاه را نخواهم داشت.^۴ مقامی را نخواهم پذیرفت به این معنا که زمام امور کشور را به‌دست بگیرم^۵ آنچه صلاح است با مردم در میان خواهم گذاشت.

این نکته، تضمین نکته دوم یعنی اسلامیت نظام است و در واقع بازگشت به دیدگاه آیت‌الله خمینی در مرحله اول تطور اندیشه سیاسی ایشان است. بی‌شک «نظارت فقیه» غیر از «ولایت فقیه» است و ایشان باینکه در ترسیم جمهوری اسلامی در مقام بیان بوده‌اند، از آغاز نهضت تا این تاریخ، حتی یک‌بار هم از واژه ولایت فقیه استفاده نکردند؛ حتی به مضمون ولایت فقیه هم اشاره نکرد. هرچند در ضمن نکته دوم همواره بر این امر تأکید می‌کند که متصدیان جمهوری اسلامی حائز شرایطی

۱. «من و سایر روحانیون در حکومت، پستی را اشغال نمی‌کنیم، وظیفه روحانیون، ارشاد دولت‌ها است. من در حکومت آینده نقش هدایت را دارم.» ۵۷/۱۰/۱۸، پیشین، ج ۳، ص ۷۵ تا ۷۸.
 «من چنین چیزی نگفته‌ام که روحانیون متکفل حکومت خواهند شد. روحانیون شغلشان چیز دیگری است. نظارت بر قوانین البته هم به عهده روحانیون هم به ملت است.» ۵۷/۱۰/۲۶، پیشین، ج ۳، ص ۱۴۰.

۲. در مصاحبه با لوموند، ۵۷/۱۰/۱۹، پیشین، ج ۳، ص ۸۱ و ۸۲.
 ۳. ۵۷/۸/۱۶، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۷؛ ۵۷/۸/۱۸، ج ۲، ص ۲۹۵؛ ۵۷/۸/۱۹، ج ۲، ص ۳۰۲ تا ۳۰۴؛ ۵۷/۸/۲۰، ج ۲، ص ۳۱۵؛ ۵۷/۹/۶، ج ۲، ص ۴۷۵؛ ۵۷/۹/۷، ج ۲، ص ۴۷۷؛ ۵۷/۱۰/۱۵، ج ۳، ص ۴۱؛ ۵۷/۱۰/۱۸، ج ۳، ص ۷۱؛ ۵۷/۱۰/۲۰، ج ۳، ص ۹۳؛ ۵۷/۱۰/۲۲، ج ۳، ص ۱۰۲.
 ۴. پیشین، ۵۷/۱۰/۲۴، ج ۳، ص ۱۱۵.

۵. «ما به خواست خدای تعالی در اولین زمان ممکن و لازم برنامه‌های خود را اعلام خواهیم نمود، ولی این بدان معنی نیست که من زمام امور کشور را به‌دست بگیرم و هرروز نظیر دوران دیکتاتوری شاه، اصلی بسازم و علی‌رغم خواست ملت به آن‌ها تحمیل کنم. به‌عهده دولت و نمایندگان ملت است که در این امور تصمیم بگیرند، ولی من همیشه به وظیفه ارشاد و هدایت عمل می‌کنم.»؛ پیشین، ۵۷/۱۰/۱۸، ج ۳، ص ۷۵ تا ۷۸.

معین در اسلام هستند. چه بسا همین را بتوان اشعاری به ولایت فقیه دانست، اما با اکتفا به نظارت، درمی یابیم که به هر دلیلی ایشان از دیدگاه مرحله دوم خود عدول کرده اند، اما همین مقام ناظر، نیازمند شرح و توضیح است.

اولاً. این نظارت فراتر از نظارت تقنینی است و تمامی حوزه عمومی را دربر می گیرد. (نظارت عامه)

ثانیاً. بی شک تذکرات چنین ناظری، الزام حقوقی خواهد داشت؛ به این معنی که آنچه ناظر عالی به مصلحت نمی داند، می باید ملغی شود. معنای چنین نظارتی، «نظارت استصوابی» است و چنین ناظری، عالی ترین مقام سیاسی خواهد بود با بالاترین قدرت و قطعاً اختیاراتی بیشتر از شاه در سلطنت مشروطه و البته کمتر از شاه در سلطنت مطلقه خواهد داشت.

ثالثاً. آیا این ناظر عالی، مقامی انتخابی است؟ یعنی نصب و عزل او به دست مردم است و برای مدت محدود و مشخص، تحت نظارت عمومی و با مشورت با مردم انجام وظیفه می کند یا اینکه منصوب شارع مقدس است و تنها با ازدست دادن شرایط، خود به خود من عزل می شود و هر تصمیم و فعلی در حوزه عمومی تنها با اذن او مشروع است و او تنها در مقابل خداوند پاسخ گو است؟ بسیار دشوار است که دیدگاه اول (انتخابی) را علی رغم منتخب بودن آیت الله خمینی به ایشان نسبت دهیم، هر چند به دیدگاه دوم تا این تاریخ تصریح نکرده اند، اما خلاف آن نیز بیان نشده است.

رابعاً. با اینکه نظارت، مرتبه رقیقه ولایت است؛ اما عین دخالت در امور است. البته میزان دخالت در حوزه عمومی کاملاً به سلیقه ناظر بستگی دارد.

خامساً. بی شک چنین نظارتی با جمهوری به همان معنی که همه جا جمهوری است سازگار نیست. در دیگر جمهوری ها چنین نظارت استصوابی ای به رسمیت شناخته نشده است. پس تا اینجا جمهوری اسلامی یعنی حکومت جمهوری که تحت نظارت مقامات دینی یعنی روحانیون و فقها اداره می شود. ضوابط جمهوریت در

مادون بخشِ ناظر، جاری است و بخش ناظر، تابع ضوابط شرعی است. البته در این مرحله از مکانیسم بخش نظارتی هیچ سخنی به میان نیامده است.

شش. مشروعیت دوگانه. آیت‌الله خمینی طی دو اقدام مهم نشان داد که برای خود نقشی فراتر از ناظر قائل است. اقدام نخست، نصب شورای انقلاب اسلامی و اقدام دوم، نصب نخست‌وزیر دولت موقت بود. باتوجه به اینکه تا آن زمان نهادهای قانونی در ایران مستقر نشده بود، هر دو اقدام موجه بود. در احکام دو اقدام فوق آمده است:

به موجب حق شرعی و براساس رأی اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران که نسبت به اینجانب ابراز شده است، در جهت تحقق اهداف اسلامی ملت، شورایی به نام شورای انقلاب اسلامی مرکب از افراد باصلاحیت و مسلمان و متمهد و مورد وثوق، موقتاً تعیین شده، شروع به کار خواهند کرد.^۱

جناب آقای مهندس مهدی بازرگان، بنا به پیشنهاد شورای انقلاب، برحسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران، که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده است و به موجب اعتمادی که به ایمان راسخ شما به مکتب مقدس اسلام و اطلاعاتی که از سوابقتان در مبارزات اسلامی و ملی دارم، جنابعالی را بدون در نظر گرفتن روابط حزبی و وابستگی به گروهی خاص، مأمور تشکیل دولت موقت می‌نمایم. ملت ایران... نظر خودشان را راجع به دولت آقای مهندس بازرگان که الآن یک دولت شرعی اسلامی است، اعلام کنند.^۲

اقدام دوم به صورت زیر نیز از سوی آیت‌الله خمینی تعبیر شده است:

ما دولت را تعیین کردیم به حسب آنچه هم به حسب قانون ما حق داریم، هم به حسب شرع حق داریم، ما به حسب ولایت شرعی که داریم و به حسب آرای

۱. پیشین، ۲۲ دی ۵۷، ج ۳، ص ۱۰۵.

۲. پیشین ۱۵ بهمن ۵۷، ج ۳، ص ۲۲۸.

ملت که ما را قبول کرده است، آقای مهندس بازرگان را مأمور کردیم که دولت تشکیل بدهد، دولت موقت... این دولتی که تعیین شده است و به ولایت شرعی تعیین شده است و یک حکومت شرعی است، نه فقط حکومت قانونی باشد؛ یعنی قدرت شرعی لازم الاتباع. همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند، نظیر مالک اشتر را که حضرت امیر سلام الله علیه می فرستاد به یک جایی و منصوبش می کرد، حاکم واجب الاتباع بود. یعنی حاکم الهی بود، حاکم شرعی بود، ما هم ایشان را حکومت شرعیه دادیم، به او و حکومت قانونی هم که هست. بنابراین واجب الاتباع است، قیام برخلاف حکومت اسلامی، قیام برخلاف حق است و مجازات دارد.^۱

در این دو نصب که از ضرورت های آغاز انقلاب بوده، رهبر انقلاب به دو حق استناد می کند: اول حق شرعی که آن را به ولایت شرعی و ولایت عام نیز تعبیر می کند و دوم حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که از آن به وکالت نیز یاد می کند.

به عبارت دیگر ایشان هم از جانب شارع خود را صاحب ولایت بر مردم می داند و هم به اعتبار اقبال بی سابقه مردم و رأی اعتماد حاصل از تظاهرات و راهپیمایی های متعدد، وکیل مردم است. به تعبیر دیگر، او هم خود را منصوب شارع می داند و هم منتخب مردم. درحقیقت جمهوری اسلامی، هم در نظر وی جمع همین دو امر است: اجرای احکام اسلامی که در رأس آنها ولایت فقیه است و رضایت و رأی عمومی که از آن به جمهوری تعبیر می شود.

براساس دیدگاه فقهی آیت الله خمینی، او صاحب ولایت شرعیه و واجد شرایط آن است؛ از سوی دیگر در آن زمان وی در اوج محبوبیت، نماینده بلامنازع مردم، وکیل ملت و رهبر انقلاب نیز هست؛ پس افعال او از دو طریق، کسب مشروعیت می کند؛

۱. پیشین، ۱۸ بهمن ۵۷، ج ۳، ص ۲۵۱.

بنابر تقسیم ماکس وبر^۱، او از دو مشروعیت سنتی (دینی) و مشروعیت عقلانی و قانونی (رای مردم) برخوردار است. مشروعیت رهبری در افکار عمومی از نوع دوم است؛ مردم او را نماینده و وکیل خود می‌دانند، پس او حق دارد دولت تعیین کند.

این حق، ناشی از اراده ملی و از پایین به بالا است. واضح است که مردم به عالمی دینی رأی اعتماد داده، او را امین و وکیل خود کرده‌اند؛ اما معنای این انتخاب، پذیرش ولایت شرعی نبوده است. اما بحث ما فعلاً در تلقی مردم از نوع مشروعیت رهبری نیست؛ بلکه در تلقی رهبری از نوع مشروعیت خود وی است. در عبارات پیش گفته او توأمان به دو گونه مشروعیت استناد کرد.

این مشروعیت دوگانه، سه گونه قابل تصور است. کدام یک از این تصاویر مورد نظر آیت‌الله خمینی بوده است؟

صورت اول. مشروعیت مرکب؛ به این نحو که مشروعیت رهبری به عنوان یک کل از دو جزء تشکیل شده باشد: جزء اول، مشروعیت سنتی (دینی) که همان نصب از جانب شارع باشد و جزء دوم، مشروعیت عقلانی و قانونی، یعنی رأی مردم. هر یک از این دو جزء که منتفی شود، رهبری فاقد مشروعیت خواهد بود. لذا فقیه عادل که از پشتوانه رأی عمومی برخوردار نباشد، همانند فرد وجیه‌المله‌ای که از شرط فقاہت برخوردار نیست، شرعاً صلاحیت رهبری مردم را ندارد.

براین اساس نصب از جانب شارع به تنهایی جهت به دست گرفتن رهبری مردم کافی نیست، هر چند لازم است. علاوه بر آن، اقبال عمومی و حائز بودن اکثریت آرای مردم نیز لازم است. جمهوری اسلامی بر این مبنا مرکب از دو جزء است، علاوه بر اینکه زمامدار حائز شرایط شرعی است، نماینده افکار عمومی نیز هست.

صورت دوم. مشروعیت بدلی. هر یک از این دو نوع مشروعیت، به تنهایی برای اداره جامعه کافی است. اگر هر دو، در فردی جمع شد، او دارای مشروعیت مضاعف

1. Max Weber (1864 - 1920).

است. اما فقیه جامع‌الشرایط که منصوب شارع به ولایت بر مردم است، مشروعیت زمامداری دارد؛ ولو مستظهر به پشتیبانی اکثر مردم هم نباشد. هکذا منتخب آرای عمومی نیز برای اداره جامعه مشروعیت دارد، ولو فقیه نباشد. حاصل چنین مشروعیت‌های بدلی، حکومت اسلامی (غیرجمهوری) و حکومت جمهوری (غیراسلامی) است و تنها با جمع هر دو مشروعیت با یکدیگر، جمهوری اسلامی محقق می‌شود و هر یک از دو مشروعیت، مستقلاً قابل استناد است.

صورت سوم. مشروعیت واقعی و مشروعیت ظاهری. مشروعیت رهبری یکی بیشتر نیست و آن نصب عام فقیهان عادل از سوی شارع به ولایت بر مردم است. در صورتی که مردم به فقیهی که برای اقامه شریعت، حکومت اسلامی را تأسیس کرده یاری کردند و باعث بسطید وی شدند، به وظیفه شرعی خود عمل کرده‌اند؛ اما اقبال اکثر مردم و آرای عمومی از اسباب مشروعیت محسوب نمی‌شود؛ چنین معاضدتی تنها عمل مردم به تکلیف شرعی محسوب می‌شود.

فقیه جامع‌الشرایط ولیّ منصوب الهی است، چه همه مردم به او رأی بدهند، چه هیچ‌کس به او رأی ندهد. اما در زمانی که اکثریت مردم و نیز عرف بین‌المللی، رأی عمومی را ملاک مشروعیت می‌دانند و فردی که خود را حاکم منصوب الهی می‌داند نیز اتفاقاً از چنین اکثریتی در افکار عمومی برخوردار است، او حق دارد بنابر تلقی عمومی و بنابر عرف بین‌المللی از باب جدل (یعنی استناد به مسلمات مخاطب، ولو خود، آن را قبول ندارد) به مشروعیت عقلانی و قانونی (یعنی رأی عمومی) تمسک کند.

واضح است که چنین تمسکی، تمسک ظاهری است نه واقعی. یعنی اگرچه من واقعاً مشروعیت شرعی و دینی دارم، اما آنچه شما مشروعیت می‌دانید نیز من دارا هستم، یعنی از اکثریت آرای شما نیز بهره‌مندم؛ لذا من در اوامر و نواهی خود، واقعاً به مشروعیت دینی استناد می‌کنم و بر آن اساس اعمال ولایت می‌کنم و شما نیز ملزم

به اطاعت هستید. اما با توجه به اینکه اکثر شما مشروعیت دینی را باور ندارید، بنابراین مشروعیت قانونی که خود قبول دارید، چاره‌ای جز اطاعت ندارید. براین اساس تمسک به مشروعیت قانونی، تمسکی ظاهری و جدلی است نه واقعی. یعنی مشروعیت واقعی و اعمالی «دینی» است و مشروعیت ظاهری و اعلامی «قانونی».

صورت چهارم متصور، عکس صورت سوم است. یعنی مشروعیت واقعی، از آن مشروعیت قانونی و رأی مردم باشد و مشروعیت دینی و ولایت شرعی مشروعیتی ظاهری باشد. چنین احتمالی قطعاً قابل استناد به آیت‌الله خمینی نیست. صورت دوم (مشروعیت بدلی) نیز در اندیشه ایشان منتفی است. چه قطعاً حکومت منتخب مردم که در رأس آن ولی فقیه نباشد به نظر وی، طاغوت است و فاقد مشروعیت.^۱ باقی می ماند صورت اول و سوم.

اما مشروعیت مرکب، یعنی مجموعه نصب شرعی و انتخاب مردمی در صورتی محقق می شود که همه فقیهان عادل را منصوب شارع به نصب عام بدانیم و به انتخاب عمومی یکی از ایشان متصدی اداره عمومی شود. واضح است که در این صورت حکومت از یکسو انتصابی و از سوی دیگر فی الجمله انتخابی است، یعنی انتخاب مردم محدود به فقیهان است.

اما اگر مشروعیت واقعی را به ولایت شرعی بدانیم و برای رضایت عمومی و انتخاب مردمی تنها مشروعیت ظاهری و جدلی قائل باشیم، واضح است که حکومت مبتنی بر آن، حکومتی انتصابی خواهد بود و انتخاب اکثریت، ارزشی فراتر از جدل نخواهد داشت.

متفاهم عرفی از «جمهوری اسلامی» مشروعیت مرکب و مجموعی است، به این معنا که شرایط دینی همراه با رضایت و رأی عمومی با یکدیگر رعایت شود. اما

۱. پیشین.

مشروعیت واقعی را ناشی از ولایت انتصابی شرعی دانستن و به اعتبار ظاهری و جدلی برای انتخاب مردمی و رضایت عمومی قائل شدن با متفاهم عرفی از جمهوری اسلامی جداً متفاوت است. اگر کسی از جمهوری اسلامی چنین مرادی داشته باشد، یعنی در واقع «جمهوریت» را جزء مشروعیت نظام به حساب نیاورد و تنها براساس اعتباری ظاهری و جدلی به جمهوریت قائل باشد، این واژه را برخلاف ظاهر استعمال کرده است.

به بیان دیگر، اطلاق جمهوری اسلامی بر نظامی که مشروعیت آن ناشی از رأی و انتخاب مردم نیست و یا رأی مردم حتی جزء العلة مشروعیت آن هم قلمداد نمی‌شود، برخلاف صداقت است.

آنچه مردم از جمهوری اسلامی معرفی شده توسط بیانات عمومی آیت‌الله خمینی دریافتند، اعتبار رضایت و رأی عمومی در مشروعیت نظام به‌عنوان جزء العلة و رعایت شرایط دینی به‌عنوان جزء دیگر مشروعیت بود. اما آنچه ایشان از جمهوری اسلامی اراده کرده بود، ظاهراً این تلقی نبود؛ بلکه همان صورت سوم بود: «ولایت شرعی به‌عنوان وجه مشروعیت واقعی و انتخاب مردمی به‌عنوان وجه مشروعیت ظاهری و جدلی».

این تلقی در مرحله سوم اندیشه سیاسی ایشان، با مرحله دوم تطور اندیشه سیاسی ایشان یعنی قول به ولایت انتصابی عامه فقیهان نیز کاملاً سازگار است. حال آنکه لازمه قائل شدن به مشروعیت مرکب و مجموعی به‌منزله عدول از ولایت فقیه و اعتبار شرعی قائل شدن به رأی اکثریت است؛ امری که آثار علمی امام خمینی هرگز توان اثبات و تحمل آن را ندارد. قبول اعتبار شرعی آرای اکثریت مردم در حوزه عمومی حتی به‌منزله جزء العلة مشروعیت به‌منزله پشت‌پازدن به مبنای ولایت انتصابی فقیه است. امری که آیت‌الله خمینی عمری را در پی اثبات آن پشت‌سر نهاده است و

در آخرین سال عمرش نیز نه تنها به اعتبار آن گواهی داد، بلکه به توسعه قلمرو آن نیز قائل شد.

اگرچه بیانات ایشان در مرحله سوم، از حیث تطبیق بر دوگونه مشروعیت مورد بحث، غالباً مبهم، دویلهو یا مجمل است؛ اما بیانات ذیل که در معرفی رئیس دولت منصوب، ایراد شده است مؤید ولایت شرعی و حکومت انتصابی است:

ما نخست وزیر تعیین کردیم به ولایت شرعی و ولایت عام.^۱

دولت جناب مهندس بازرگان که دولت شرعی و دولت امام زمان سلام الله علیه است... موافقت کردن با این دولتی که ما فراهم آورده ایم تکلیف شرعی همه است و مخالفت کردن بر همه حرام است.^۲

ما به واسطه اتکاء به این آرای عمومی که شما الآن می بینید و دیدید تاکنون که آرای عمومی با ماست و ما را به عنوان وکالت بفرمائید یا به عنوان رهبری، همه قبول دارند، از این جهت ما یک دولتی معرفی می کنیم... و من باید یک تنبیه دیگری هم بدهم و آن اینکه من که ایشان را حاکم کرده ام، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار داده ام، ایشان را که من قرارداد داده ام واجب الاتباع است، ملت باید از او اتباع کند، یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است، باید از او اتباع کنند، مخالفت با این حکومت، مخالفت با شرع است، قیام علیه شرع است... قیام بر ضد حکومت خدایی، قیام بر ضد خداست، قیام بر ضد خدا، کفر است.^۳

منطق آیت الله خمینی در تمسک به دموکراسی و حق قانونی مبتنی بر اکثریت آرای ملت همانند منطق وی در تمسک به قانون اساسی مشروطه قبل از پیروزی

۱. پیشین، ۱۷ بهمن ۵۷، ج ۳، ص ۲۳۶.

۲. پیشین، ۱۹ بهمن ۵۷، ج ۳، ص ۲۵۵ و ۲۵۲.

۳. مراسم معرفی نخست وزیر دولت موقت، ۱۵ بهمن ۵۷، پیشین، ج ۳، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.

انقلاب اسلامی است:

ما از طریق «الزموهم بما الزموا علیه انفسهم» با ایشان (مقامات دولتی) بحث می‌کنیم، نه اینکه قانون اساسی (مشروطه سلطنتی) در نظر ما تمام باشد، بلکه اگر علما از طریق قانون صحبت کنند، برای این است که در اصل دوم متمم قانون اساسی، قانون خلاف قرآن را از قانونیت انداخته است و «آلنا» و «القانون»؟ مائیم و قانون اسلام، علماء اسلامند و قرآن کریم، علماء اسلامند و احادیث نبوی، علماء اسلامند و احادیث ائمه اطهار علیهم السلام، هرچه موافق دین و قوانین اسلام باشد ما با کمال تواضع گردن می‌نهمیم و هرچه مخالف دین و قرآن باشد ولو قانون اساسی باشد ولو الزامات بین‌المللی باشد، ما با آن مخالفیم.^۱

بنابراین براساس قاعده الزام (الزموهم بما الزموا علیه انفسهم): آن‌ها را به آنچه خود را به آن ملزم می‌دانند، ملزم کنید) با آحاد مردم که خود را ملزم به ضوابط دموکراتیک و آرای اکثریت و انتخابات عمومی می‌دانند، می‌توان و باید از طریق جدل و اسکات خصم بر مبنای همین ضوابط، احتجاج کرد. واضح است که استناد جدلی و ظاهری به دموکراسی به معنای اعتقاد حقیقی و واقعی به دموکراسی نیست.

باتوجه به نکته‌سنجی‌های فقهی اصولی و ظرائف علمی که شمه‌ای از آن گذشت، می‌توان بی‌آنکه مرتکب معصیت دروغ و کذب شده باشیم، به گونه‌ای سخن بگوییم و مردم و مخاطبان داخلی و خارجی از آن عرفاً چیزی بفهمند و ما خلاف متفاهم عرفی اراده کرده باشیم. این تقصیر مردم است که به این ظرایف متفطن نیستند و به واسطه همین تمسک به ظواهر عرفی و اعتماد به صداقت و صفای گوینده، چه بسا مغبون شوند. آری شنونده باید بصیر باشد و هیچ کلام مبهم و چندپهلوی را نپذیرد. در اواخر این مرحله بود که آیت‌الله خمینی جمهوری اسلامی را به آرای عمومی

۱. پیشین، ج ۱، ص ۱۷.

گذاشت:

به‌زودی درباره‌ی شکل حکومت رفراندوم خواهد شد... آنچه اینجانب به آن رأی می‌دهم جمهوری اسلامی است و آنچه ملت شریف ایران در سرتاسر کشور با فریاد از آن پشتیبانی نموده است همین جمهوری اسلامی بوده است نه یک کلمه زیاد و نه یک کلمه کم... کسانی که مخالف هستند آزاد و مختارند که اظهار مخالفت نمایند...^۱

استاد مرتضی مطهری دو روز قبل از رفراندوم جمهوری اسلامی در تلویزیون طی مصاحبه‌ای جمهوری اسلامی را بر مبنای مشروعیتِ مرکب به مردم معرفی کرد:

کلمهٔ جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمهٔ اسلامی محتوای آن را... جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه است برای مدت موقت و محتوای آن اسلامی است.^۲

ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است نه یک حاکم. اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می‌کنند، وظیفهٔ این ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح ایدئولوژی، نظارت داشته باشد. او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد رئیس دولت بشود و کاری را در کادر ایدئولوژی اسلام به‌انجام برساند مورد نظارت و بررسی قرار دهد، تصور مردم آن روز (دورهٔ مشروطیت) و نیز مردم ما از ولایت فقیه این نبوده و نیست که فقها حکومت کنند و ادارهٔ مملکت را به‌دست گیرند؛ بلکه در طول قرون و اعصار، تصور مردم از ولایت فقیه این بوده که از آنجا که جامعه، یک جامعهٔ اسلامی است و مردم وابسته به مکتب اسلامند، صلاحیت هر

۱. پیشین، ج ۳، ص ۳۵۹، ۹ اسفند ۵۷ در آستانهٔ ترک تهران به قم.

۲. استاد شهید مرتضی مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، ص ۸۱.

حاکمی از این نظر که قابلیت اجرای قوانین ملی اسلامی را دارد یا نه، باید مورد تصویب و تأیید فقیه قرار گیرد... ولایت فقیه یک ولایت ایدئولوژیکی است و اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می‌کنند...^۱

تشریح جمهوری اسلامی از سوی استاد مطهری دقیقاً منطبق بر فهم عرفی و درک افکار عمومی از جمهوری اسلامی بود، یعنی انتخابی بودن همه ارکان نظام از جمله رهبر، موقت بودن دوران رهبری، وظیفه نظارتی فقیه به جای قیومیت و ولایت مدیریت مستقیم. تصویر مطهری از جمهوری اسلامی، حکومتی انتخابی ولو محدود و مشروط به شرط فقاهت مدیر ناظر بود و هرگز انتصابی نبود.

افکار عمومی به‌ویژه نخبگان از جمهوری اسلامی تصویری همانند تصویر مطهری داشتند. این تصویر بر برداشت عمومی از بیانات آیت‌الله خمینی بنیانگذار جمهوری اسلامی نیز کاملاً منطبق بود.

مختصات مرحله سوم اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی از زاویه حکومت

انتصابی

بعد از این توضیحات نسبتاً مفصل، که به‌واسطه اهمیت تاریخی موضوع، چاره‌ای جز آن نبود؛ مختصات مرحله سوم اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی از زاویه حکومت انتصابی، این چنین قابل ارائه است:

۱. «جمهوری اسلامی با نظارت فقیه» محور تفکر سیاسی این مرحله است. مراد از جمهوری اسلامی، حکومتی جمهوری است که تمامی ارکان آن به‌طور موقت توسط مردم انتخاب می‌شوند، تحت نظارت مردم و نمایندگان مردم انجام وظیفه می‌کنند و درمقابل مردم نیز پاسخ‌گو هستند. نظام جمهوری، تحت نظارت فقیه منتخب مردم، دارای وجاهت دینی و مشروعیت مذهبی است. این نظریه با نظریه

مرحله اول ایشان یعنی «دولت مشروطه سلطنتی با اذن و نظارت فقها» شباهت فراوان دارد.

۲. باتوجه به اقبال اکثریت قریب به اتفاق مردم به ایشان، آیت الله خمینی برای نخستین بار به حق آحاد مردم در تعیین سرنوشت سیاسی شان تأکید می کند. انتخاب قالب جمهوریت به عنوان شکل حکومت در سایه و پرتو محتوای اسلامی حکومت قرار می گیرد که علی رغم تأکید فراوان بر این محتوا، کمتر توضیح داده می شود و به کلیت و ابهام، رها می شود.

۳. مراد آیت الله خمینی از اسلامیت حکومت، در حالت مطلوب آن «ولایت انتصابی عامه فقیهان» است که تنها در نصب شورای انقلاب و رئیس دولت موقت در کنار حق قانونی برخاسته از آرای عمومی به آن اشاره می شود؛ اما هرگز جمهوری اسلامی به عنوان حکومتی که در رأس آن فقیه قرار دارد و تحت مدیریت و ولایت وی اداره می شود، معرفی نمی گردد. آیت الله خمینی از حق شرعی ولایت انتصابی به نظارت اکتفا کرده است، هرچند محدوده این نظارت، نامحدود است و مرتبه رقیقه همان ولایت است. اما به نظر می رسد آیت الله خمینی در این مرحله، حکومت ولایی یا حکومت انتصابی را عملی نمی دانسته و بیان آشکار آن را موجب تشتت و تفرقه در صف متحد ملت می دانسته؛ لذا از باب «ما لایدرک کله لایترک کله» در اسلامیت نظام همانند عصر مشروطه، به نظارت فقیه اکتفا می کند و جمهوری اسلامی که حکومتی متفاوت با حکومت ولایی و حکومت انتصابی است را واقعاً نظریه قابل پیاده شدن در این مرحله می داند.

۴. مشروعیت واقعی در اندیشه آیت الله خمینی، ولایت شرعی است و مشروعیت قانونی (رای عمومی) تنها از باب قاعده الزام، مجادله و اسکات افکار عمومی و بین المللی مورد استناد قرار می گیرد. اگرچه تلقی عمومی از بیانات ایشان، مشروعیت مرکب و مجموعی و پذیرش رای عمومی به عنوان جزء العلة مشروعیت است.

۵. اگرچه رأی اکثریت در تلقی آیت‌الله خمینی دخیلی در مشروعیت واقعی حکومت ندارد؛ اما آن را به‌عنوان بیعت (به‌معنای اقرار به پذیرش حکومت و اذعان به پذیرش تکلیف شرعی)، امری معتبر و لازم می‌داند.

۶. آنچه مردم و نخبگان از بیانات بنیانگذار جمهوری اسلامی و توضیحات شاگرد طراز اول ایشان، استاد مطهری از جمهوری اسلامی درک کردند؛ جمهوری اسلامی حکومتی انتخابی بود به همان معنی که در همه دنیا جمهوری، حکومتی انتخابی است و رعایت ضوابط اسلامی در جمهوری اسلامی هرگز به‌معنای ولایت فقیه به‌ویژه ولایت انتصابی فقیه و مدیریت مستقیم فقیه نبود.

تطور اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی

در اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی از آغاز (۱۲۸۱) تا ابتدای دوران زمامداری (فروردین ۱۳۵۸) نکات زیر را می‌توان نتیجه گرفت:

۱. حکومت مطلوب ایشان همواره ولایت انتصابی عامه فقیه یعنی حکومت انتصابی بوده است.

۲. در زمان عدم بسطید فقها یعنی در شرایطی که مردم آمادگی پذیرش حکومت الهی (ولایت انتصابی عامه فقیه) را ندارند، ایشان از «ولایت مستقیم فقیه» به «نظارت فقیه» اکتفا کرده است. در دو مقطع، وی با احراز عدم بسطید و عدم آمادگی مردم، نوعی حکومت انتخابی محدود را تجویز کرده است، یکی حکومت مشروطه سلطنتی با اذن و نظارت فقها در سال ۱۳۲۲ و دیگری جمهوری اسلامی با نظارت فقیه در سال ۵۷.

۳. تجویز حکومت انتخابی و نیز رجوع به رأی مردم یا آرای اکثریت، از باب حکم ثانوی و در شرایط غیرطبیعی و اضطراری بوده، یعنی شرایطی که مردم آمادگی

پذیرش حکومت مطلوب دینی (ولایت انتصابی عامه فقیه) را نداشته باشند، نه از باب حکم اولی و در شرایط بسطید فقها.

۴. در شرایط غیرطبیعی، گاهی تمسک به انتخاب و آرای عمومی براساس قاعده الزام، اسکات افکار عمومی یا جدل با مدعیان بین المللی، به شکل مطلق و غیرمقید صورت گرفته است که می باید همواره مقیدبودن آن را به شرط عدم بسطید فقها فراموش نکرد. و الاً واضح است که هرگاه ولی فقیه نتیجه افکار عمومی و آرای ملی و انتخابات را برخلاف مصلحت نظام تشخیص دهد، تردیدی در ابطال آن ندارد.

مراحل	زمان ابراز	کتاب محوری	محور اندیشه سیاسی	تشابه یا ابتکار	نوع حکومت	نوع حکم
اول	نیم قرن، ۱۲۸۱ تا ۱۳۳۱	کشف الأسرار	سلطنت مشروطه با اذن و نظارت فقیهان منتخب	مشابه نائینی	حکومت انتخابی	حکم ثانوی
دوم	ربع قرن، ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۶	کتاب البیع	ولایت انتصابی فقیهان	مشابه نراقی، صاحب جواهر و آیت الله بروجردی	حکومت انتصابی	حکم اولی
سوم	دو سال، پانز ۵۶ تا فروردین ۵۸	نوار سخنرانی های عمومی، مصاحبه های پاریس، صحیفه نور جلد ۱ و ۲	جمهوری اسلامی با نظارت فقیه منتخب	ابتکاری	حکومت انتخابی	حکم ثانوی

مراحل سه گانه تطور اندیشه سیاسی بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران

قبل از زمامداری تا ۱۳۵۸

در فصول آینده، حکومت انتصابی را در دوران ده ساله زمامداری آیت الله خمینی به لحاظ نظری و عملی، از آغاز تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی تا ابراز ولایت مطلقه و سپس در بازنگری قانون اساسی و در مسئله جانشینی بنیانگذار و بالاخره تغلیظ حکومت انتصابی در دهه دوم و سوم جمهوری اسلامی بحث خواهیم کرد، ان شاء الله.

اسفند ۱۳۸۰

فهرست منابع

الف. کتاب‌های عربی

قرآن کریم.

سیدمحمد آل بحرالعلوم، بلغة الفقيه، ۱۴۰۳ق، تهران.

عبدالواحد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری،
تصحیح محدث ارموی، ۱۳۴۲، تهران.

ابن منظور (محمدبن مکرم)، لسان العرب، ۱۴۰۵ق، قم.

محمدعلی اراکی، المکاسب المحرمة، ۱۴۱۳ق، قم.

احمد اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، ۷۵ - ۱۳۶۲، قم.

محمدحسن غروی اصفهانی، حاشیة کتاب المکاسب، ۱۴۰۸ق، قم (چاپ سنگی).

عبدالحسین احمد امینی، الغدير فی الكتاب والسنة و الأدب، ۱۳۸۷ق، بیروت.

مرتضی انصاری، فرائد الأصول، تحقیق عبدالله نورانی، ۱۳۸۵، قم.

_____، کتاب القضاء و الشهادات، ۱۳۷۳، قم.

_____، المکاسب، تحقیق تراث الشیخ الأعظم، ۱۳۷۸، قم.

قاضی عضدالدین ایچی، المواقف، [بی تا]، بیروت.

سیدحسین طباطبایی بروجردی، البدر الزاهر فی صلوة الجمعة والمسافر، تقریر اباحت
به قلم حسینعلی منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۱۶ق، قم، چاپ سوم.

سیدحسین موسوی بجنوردی، القواعد الفقهية، ۱۳۸۹ق، نجف.

سیدهاشم بن سلیمان الحسینی البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۱۳۳۴، تهران.

میرسید شریف جرجانی، شرح المواقف، ۱۳۷۳، قم.

اسماعیل بن حماد الجوهری، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ۱۴۰۴ق، بیروت.

سید کاظم حسینی حائری، اساس الحکومة الاسلامیة، ۱۳۹۹ق، بیروت.

_____، ولاية الامر في عصر الغيبة، ۱۴۱۴ق، قم.

مرتضی حائری یزدی، ابتغاء الفضيلة، الجزء الأول في المكاسب المحرمة، [بی تا]، قم؛
الجزء الثاني، كتاب البيع، نسخة خطی عكسی، شماره ۱۵۵، كتابخانه آیت الله
مرعشی نجفی، قم.

محمد بن حسن حرّ عاملی، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، تصحیح ابوطالب
تجلیل تبریزی، [بی تا]، قم.

_____، وسایل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق مؤسسة آل البيت (ع)،
۱۴۱۴ق، قم.

ابن شعبة الحرانی، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، تصحیح علی اکبر غفاری، ۱۳۶۳،
قم.

سید محسن حکیم، نهج الفقهة، [بی تا]، قم.

علامه حلی (حسن بن یوسف)، خلاصة الأقوال في علم الرجال، [بی تا]، نجف.

_____، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی،
۱۴۱۳ق، قم.

_____، مختلف الشیعة، ۱۴۱۳ق، قم.

_____، نهج الحق و كشف الصدق، تصحیح عین الله حسنی ارموی، ۱۴۰۷ق، قم.

عبدالعلی بن جمعة العروسی الحویزی، تفسیر نور الثقلین، ۱۳۸۲ق، تهران.

محمد کاظم خراسانی، کفاية الأصول، تصحیح مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق، قم.

- _____، حاشیه کتاب المكاسب، ۱۴۰۶ق، تهران.
- سیدمحسن خرازی، رساله قاعدة اللطف، ۱۴۱۳ق، قم.
- روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسيلة، [بی تا]، قم.
- _____، تهذیب الأصول، تقریر اباحت به قلم جعفر سبحانی، ۱۳۶۳، قم.
- _____، الرسائل، ۱۳۸۵ق، قم.
- _____، کتاب البیع، [بی تا]، قم.
- _____، المكاسب المحرمة، ۱۳۸۱ق، قم.
- سیداحمد خوانساری، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ۱۴۰۵ق، تهران.
- سیدابوالقاسم موسوی خویی، مبانی تکملة المنهاج، [بی تا]، بیروت.
- _____، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، کتاب الاجتهاد و التقليد، تقریر اباحت به قلم میرزا علی غروی تبریزی، ۱۴۱۰ق، قم.
- _____، معجم رجال الحدیث، ۱۴۰۹ق، بیروت.
- _____، مستند العروة الوثقی، کتاب الصوم، تقریر اباحت به قلم شیخ مرتضی بروجردی، [بی تا]، قم.
- _____، مصباح الأصول، تقریر اباحت به قلم سیدمحمد سرور واعظ بهسودی، ۱۳۸۶ق، نجف.
- ملآقا دربندی، خزائن الأحكام، (چاپ سنگی).
- سید رضی، نهج البلاغة، تصحیح صبحی صالح، ۱۳۸۷ق، بیروت.
- وهبه زحیلی، الفقه الاسلامی و أدلته، ۱۴۰۵ق، دمشق.
- فاضل مقداد سیوری، شرح الباب الحادی عشر، تحقیق مهدی محقق، ۱۳۶۵، تهران.
- سیدکاظم شریعتمداری، کتاب القضاء، به خط محمود اشرفی تبریزی، ۱۴۰۶ق، قم.

- شہید اول (شمس الدین محمد عاملی)، الدروس الشرعية، ۱۴۱۴ق، قم.
- شہید ثانی (زین الدین عاملی)، الدراية في علم مصطلح الحديث، [بی تا]، نجف.
- _____، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق سيدمحمد كلانتر، طبع ۲، نجف.
- _____، مسالك الأفهام في شرح شرائع الاسلام، ۱۴۱۳ق، قم.
- لطف الله صافي گلپایگانی، ضرورة وجود الحكومة أو ولاية الفقهاء في عصر الغيبة، ۱۴۱۵ق، قم.
- _____، منتخب الأثر في معرفة الحجة الثانية عشر، ۱۳۷۷، قم.
- سيدمحمدباقر صدر، الاسلام يقود الحياة، ۱۳۹۹ق، بيروت.
- شيخ صدوق (محمد بن علي بن بابويه)، إكمال الدين و إتمام النعمة، تصحيح على أكبر غفاری، ۱۴۰۵ق، قم.
- _____، علل الشرائع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، ۱۳۸۵ق، نجف.
- _____، من لا يحضره الفقيه، تصحيح على أكبر غفاری، ۱۳۹۲ق، قم.
- سيدمحمدحسين طباطبائی، الميزان في تفسير القرآن، ۱۳۹۴ق، بيروت.
- طبرسي (ابوعلي فضل بن حسن)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق ميرزا ابوالحسن شعرانی، ۱۳۹۵ق، تهران.
- شيخ طوسي (محمد بن الحسن)، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، تحقيق سيدمحمد رجائي، ۱۴۰۴ق، قم.
- _____، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ۱۴۰۰ق، تهران.
- _____، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد حبيب قصيرالعالمي، ۱۴۰۹ق، قم.
- _____، تهذيب الأحكام، تصحيح سيدحسن موسوی خراسان، ۱۳۹۰ق، تهران.
- _____، كتاب الغيبة، تصحيح عبادالله طهرانی و علي احمد ناصح، ۱۴۱۱ق، قم.

- _____، **الفهرست**، تصحيح سيد محمد صادق آل بحر العلوم، [بی تا]، نجف.
- جواد بن محمد حسینی عاملی، **مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة**، ۱۳۲۶ق، قاهره.
- محسن فیض كاشانی، **تفسیر الصافی**، تصحيح حسين اعلمی، [بی تا]، بیروت.
- علی قوشچی، **شرح تجرید العقائد**، (چاپ سنگی)
- محقق ثانی علی بن عبدالعالی، **رسائل المحقق الكركی**، تحقیق محمد حسن، ۱۴۰۹، قم.
- شیخ جعفر، **كشف الغطاء عن مبهات الشريعة الغراء**، (چاپ سنگی).
- عبدالحی الكتانی، **نظام الحكومة النبوية المسمى التراتیب الادارية**، [بی تا]، بیروت.
- محمد بن علی كراچکی، **كنز الفوائد**، [بی تا]، قم.
- محمد بن یعقوب کلینی، **الكافی**، تصحيح علی اكبر غفاری، ۱۳۸۸ق، تهران.
- لويس معلوف يسوعی، **المنجد فی اللغة و الأدب و العلوم**، چاپ ۱۸، بیروت.
- علی بن محمد ماوردی، **الأحكام السلطانية**، ۱۴۰۵ق، قم.
- سید محمد رضا موسوی گلپایگانی، **الهداية إلى من له الولاية**، تقرير ابحاث به قلم میرزا احمد صابری همدانی، ۱۳۸۳ق، قم.
- محمد باقر مجلسی، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ۱۳۶۳، تهران.
- محمد تقی مجلسی، **روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه**، ۱۳۸۷، قم.
- میر عبدالفتاح حسینی مراغی، **العناوين**، تحقیق مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق، قم.
- معجم احادیث الامام المهدي (ع)**، مؤسسة المعارف الاسلامية، ۱۴۱۱ق، قم.
- شیخ مفید (ابو عبدالله محمد)، **المقنعة**، ۱۴۱۳ق، قم.
- ناصر مکارم شیرازی، **أنوار الفقاهة**، کتاب البیع، ۱۴۱۱ق، قم.
- محمد مؤمن قمی، **کلمات سديدة فی مسائل جديدة**، ۱۴۱۵ق، قم.

- عبدالله ممقانی، تنقیح المقال فی معرفة علم الرجال، (چاپ سنگی).
- _____، رساله هداية الأنام فی حکم أموال الامام(ع)، (چاپ سنگی).
- حسینعلی منتظری نجفآبادی، دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ١٤٠٨ تا ١٤١١ق، قم.
- میرزا محمدحسین غروی نائینی، المكاسب و البيع، تقریرات به قلم شیخ محمدتقی آملی، ١٣٧٢ق، تهران.
- _____، منية المطالب، تقریر اباحت به قلم موسی نجفی خوانساری، ١٣٧٣ق، قم (چاپ سنگی).
- ابوالعباس احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، تصحیح سیدموسی شبیری زنجانی، ١٤٠٧ق، قم.
- محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ١٤٠٠ق، تهران.
- احمد نراقی، عوائد الأيام، تصحیح دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٣٧٥ق، قم.
- خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، تصحیح محمدجواد حسینی جلالی، ١٤٠٧ق، قم.
- ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبة، تحقیق فارس حسون کریم، ١٤٢٢ق، قم.
- میرزا حسین نوری، مستدرک وسایل الشیعة، تصحیح مؤسسة آل البيت(ع)، ١٤٠٨ق، قم.
- حاج آقارضا همدانی، مصباح الفقيه، کتاب الخمس، ١٤١٦ق، قم.
- سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ١٣٩٩ق، تهران.
- احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، [بی تا]، بیروت.

ب. کتاب‌های فارسی

احمد آذری قمی، پرسش و پاسخ‌های مذهبی سیاسی اجتماعی و فرهنگی، ۱۳۷۲، قم، دار العلم.

_____، ولایت فقیه از دیدگاه قرآن کریم، ۱۳۷۱، قم، دار العلم.

جان استوارت میل، تأملاتی در حکومت انتخاباتی، ترجمه علی رامین، ۱۳۶۹، تهران، نشر نی.

عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ۱۳۶۸، تهران، الزهراء.

_____، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، تنظیم و ویرایش محمد محرابی، ۱۳۷۸، قم، نشر اسراء.

استفتائات از مقام رهبری، توضیح المسائل مراجع، ۱۳۷۶، قم، دفتر انتشارات اسلامی واپسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

روح‌الله موسوی خمینی، کشف الأسرار، [بی تا]، قم.

_____، صحیفه نور، ۱۳۷۴، تهران، چاپ دوم.

_____، ولایت فقیه، ۱۳۷۳، تهران، مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، ۱۳۷۳.

صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴، تهران، انتشارات مجلس شورای اسلامی.

سیدمحمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ۱۳۵۶، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، هجرت.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بازنگری ۱۳۶۸.

محسن کدیور، حکومت ولایی، ۱۳۸۷، چاپ پنجم، تهران، نشر نی.

_____، دغدغه‌های حکومت دینی، ۱۳۷۹، چاپ دوم، تهران، نشر نی.

- _____، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ۱۳۸۷، چاپ هفتم، نشر نی.
- محمدتقی مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ولایت فقیه، دین و مفاهیم نو، ۱۳۷۸، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، حقوق و سیاست در قرآن، جلد نهم سلسله درس‌های معارف قرآن، نگارش محمد شهبازی، ۱۳۷۷، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____، راهنماشناسی، ۱۳۷۶، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- مرتضی مطهری، امامت و رهبری، ۱۳۶۴، تهران، صدرا.
- _____، پیرامون انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸، تهران، صدرا.
- جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، ۱۳۷۴، چاپ چهارم، تهران، زوار.

ج. مقالات فارسی

- جوادی آملی و محمدتقی مصباح یزدی، جایگاه فقهی حقوقی مجلس خبرگان، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، تابستان ۱۳۷۷، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- محمدتقی مصباح یزدی، اختیار ولی فقیه در خارج از مرزها، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱، قم، پاییز ۱۳۷۵، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

د. اسناد

- مصوبات هشتمین اجلاس سالیانه دوره اول مجلس خبرگان رهبری، تیر ۱۳۶۹.
- آئین‌نامه مجلس خبرگان رهبری.
- مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام در سال ۱۳۸۰.

فهرست تفصیلی

۷	پیشگفتار.....
۷	چکیده کتاب.....
۱۳	یادداشت ویرایش دوم.....
۱۵	یادداشت تحریر سوم.....
۱۷	مقدمه.....
۲۵	بخش اول: مبادی تصویری انتصاب.....
۲۹	فصل اول. انتصاب در لغت.....
۳۱	فصل دوم. انتصاب در قرآن.....
۳۲	اول. منصب نبوت و رسالت.....
۳۳	دوم. منصب امامت.....
۳۵	سوم. منصب خلافت.....
۳۵	دسته اول. خلافت خاصه.....
۳۶	دسته دوم. خلافت عامه مؤمنان صالح.....
۳۷	دسته سوم. خلافت عامه نوع انسان.....
۴۰	چهارم. منصب وزارت.....
۴۱	پنجم. منصب نقابت.....
۴۱	ششم. منصب ملوکیت.....
۴۲	اول. ملوکیت آل ابراهیم.....
۴۳	دوم. ملوکیت یوسف.....
۴۳	سوم. ملوکیت طالوت.....
۴۵	چهارم. ملوکیت داوود.....
۴۵	پنجم. ملوکیت سلیمان.....
۴۶	نتیجه بحث انتصاب در قرآن.....

۴۹.....	فصل سوم. انتصاب در سنت
۴۹.....	دستهٔ اول. تشریح مناصب قرآنی.....
۵۱.....	دستهٔ دوم. نصب اهل بیت به امامت و ولایت.....
۵۳.....	دستهٔ سوم. نصب خاص پیامبر و ائمه.....
۵۴.....	دستهٔ چهارم. انتصاب اصناف خاص از جانب ائمه.....
۵۶.....	جمع‌بندی بحث انتصاب در روایات.....
۵۷.....	فصل چهارم. انتصاب در الهیات
۵۷.....	شئون سه‌گونهٔ پیامبر.....
۵۸.....	شئون امامت.....
۵۹.....	تفاوت‌های تشیع و تسنن در امامت.....
۶۰.....	قواعد چهارگانهٔ ارتباط عصمت و انتصاب.....
۶۳.....	فصل پنجم. انتصاب در فقه
۶۳.....	مناصب شرعی فقیه.....
۶۶.....	مقومات انتصاب.....
۶۶.....	دیگر انحاء رابطهٔ حاکم دینی و شارع.....
۶۷.....	اول. رابطهٔ حاکم و شارع بر مبنای عقد.....
۶۷.....	صورت اول. ابداع و امانت.....
۶۹.....	صورت دوم. وکالت و نیابت.....
۷۱.....	صورت سوم. هبه و عطیه.....
۷۲.....	صورت چهارم. وصایت.....
۷۲.....	بررسی و نقد رابطهٔ حاکم شارع بر مبنای عقد.....
۷۴.....	دوم. رابطهٔ بین حاکم و شارع بر مبنای ایقاع.....
۷۴.....	صورت اول. اذن.....
۷۵.....	صورت دوم. تفویض.....
۷۶.....	سوم. رابطهٔ حاکم و شارع بر مبنای حکم و نصب.....
۷۶.....	صورت اول: وراثت.....
۷۷.....	صورت دوم: جعل حکم بر موضوع.....
۷۹.....	فصل ششم. ایضاح نصب عام
۷۹.....	بحث اول. انتصاب و انتساب.....
۸۴.....	بحث دوم. انتصاب و انتخاب.....
۸۷.....	بحث سوم. نصب خاص، نصب عام.....

۸۹	بحث چهارم. ویژگی‌های نصب عام.....
۹۰	بحث پنجم. صور مختلف نصب عام.....
۹۶	بحث ششم. نواحی پنج‌گانه نیازمند انتخاب بشری، در نظریه انتصاب الهی.....
۱۰۱	بخش دوم: بررسی امکان وقوعی انتصاب.....
۱۰۷	فصل هفتم. مبانی تعیین ولیّ امر.....
۱۱۱	فصل هشتم. طرق تعیین ولیّ امر.....
۱۱۱	یک. کشف.....
۱۱۴	اشکالات طریق کشف.....
۱۱۹	دو. قرعه.....
۱۲۰	نقد طریق قرعه.....
۱۲۱	سه. ولایتعهدی.....
۱۲۴	نقد طریق ولایتعهدی.....
۱۲۵	چهار. اسبقیت و تغلب شخصی.....
۱۲۷	نقد طریق اسبقیت و تغلب شخصی.....
۱۲۸	پنج. انتخابات دموکراتیک.....
۱۲۸	عدم امکان طریق انتخاب در حکومت انتصابی.....
۱۳۰	شش. تغلب گروهی همراه با انتخاب اضطراری.....
۱۳۲	اشکالات طریق تغلب گروهی همراه با انتخاب اضطراری.....
۱۳۳	نتیجه طرق تعیین ولیّ منصوب.....
۱۳۵	فصل نهم. شرایط تعیین‌کنندگان ولیّ امر.....
۱۳۷	مبحث اول. کاشفان ولیّ امر منصوب.....
۱۳۸	یک. شرایط خبرگان.....
۱۴۰	دو. احراز شرایط خبرگان.....
۱۴۱	سه. تمامی خبرگان یا گزیده‌ای از خبرگان؟.....
۱۴۴	چهار. طرق گزینش اعضای مجلس خبرگان.....
۱۴۹	پنج. خبرگان و مردم.....
۱۵۰	اول. وکالت خبرگان از جانب مردم.....
۱۵۱	دوم. توافق بر کارشناسان بدون وکالت.....
۱۵۲	شش. خبرگان و ولیّ امر.....
۱۵۳	مبحث دوم. خبرگان منصوب.....
۱۵۳	اول. شرایط خبرگان.....

- دوم. احراز شرایط خبرگان..... ۱۵۴
- سوم. روش گزینش اعضای مجلس خبرگان..... ۱۵۵
- چهارم. مردم و خبرگان منصوب..... ۱۵۷
- پنجم. ولیّ امر و خبرگان منصوب..... ۱۵۸
- فصل دهم. زمامداری انتصابی..... ۱۵۹**
- نحوه تعیین مقامات در حکومت انتصابی..... ۱۶۰
- مسئله نظارت بر ولیّ منصوب..... ۱۶۴
- آیا ولیّ فقیه، مقام مسئول است؟..... ۱۶۴
- اقسام نظارت در فقه..... ۱۶۷
- نظارت بر ولیّ فقیه..... ۱۶۹
- اکتفا به نظارت بر بقای شرایط..... ۱۷۰
- مسئله ملیت مقامات حکومت انتصابی..... ۱۷۶
- فصل یازدهم. تغییر زمامدار در حکومت انتصابی..... ۱۷۹**
- یک. مرگ ولیّ منصوب..... ۱۷۹
- دو. استعفا..... ۱۸۰
- سه. عزل..... ۱۸۱
- کشف از عزل الهی..... ۱۸۲
- مشکلات کشف از عزل..... ۱۸۷
- عزل توسط گروه فقیهان خواهان قدرت..... ۱۸۸
- چهار. توقیت (محدودیت زمانی دوران ولایت)..... ۱۸۸
- بخش سوم: مبانی تصدیقی انتصاب..... ۱۹۱**
- مبادی تصدیقی حکومت انتصابی..... ۱۹۵
- فصل دوازدهم. نصب با دلالت مطابقی در سنت..... ۲۰۱**
- خبر عمرین حنظله..... ۲۰۱
- خبر ابوخیجه..... ۲۰۳
- مقام اول. نصب عام فقیهان به قضاوت..... ۲۰۵
- تقریر دلیل..... ۲۰۷
- نقد دلیل..... ۲۰۹
- نتیجه بحث..... ۲۱۷
- مقام دوم. نصب عام فقیهان به ولایت..... ۲۱۸
- نتیجه بحث..... ۲۲۲

۲۲۳	فصل سیزدهم. نصب با دلالت التزامی در سنت
۲۲۳	دسته اول
۲۲۳	اول. خبر اسحاق بن یعقوب (توقیع)
۲۲۵	نتیجه بررسی خبر اسحاق بن یعقوب (توقیع)
۲۲۶	دوم. خبر علی بن ابی حمزه
۲۲۷	نتیجه خبر الفقهاء حصون الاسلام
۲۲۷	دسته دوم
۲۲۷	روایت اول. مجاری الأمور
۲۲۸	نتیجه بررسی روایت مجاری الامور
۲۲۹	روایت دوم. العلماء حکام علی الناس
۲۳۰	روایت سوم. احادیث العلماء ورثة الانبياء
۲۳۱	حاصل بحث درباره صحیحه قداح و روایات هم‌مضمون آن
۲۳۱	روایت چهارم. موثقه سکونی
۲۳۲	نتیجه بحث حدیث الفقهاء اماناء الرسل
۲۳۲	روایت پنجم. اللهم ارحم خلفایی
۲۳۳	حاصل بحث مجموعه روایات اللهم ارحم خلفایی
۲۳۴	روایت ششم. السلطان ولی من لا ولی له
۲۳۵	جمع‌بندی مستندات روایی حکومت انتصابی
۲۳۶	نتیجه
۲۳۹	فصل چهاردهم. حکومت انتصابی و قرآن
۲۴۱	ادله مرکب قرآنی روایی
۲۴۱	دلیل اول
۲۴۲	دلیل دوم
۲۴۳	دلیل سوم
۲۴۵	فصل پانزدهم. حکومت انتصابی و اجماع
۲۴۶	نقد ادعای اجماع
۲۴۹	فصل شانزدهم. حکومت انتصابی و دلیل عقل
۲۴۹	دلیل اول
۲۵۱	دلیل دوم
۲۵۳	دلیل سوم
۲۵۵	دلیل چهارم

نتیجهٔ بخش سوم	۲۵۹
بخش چهارم: بازتولید حکومت انتصابی	۲۶۱
فصل هفدهم. اندیشهٔ حکومت انتصابی تا تأسیس جمهوری اسلامی ایران ...	۲۶۷
مرحلهٔ اول	۲۶۷
مرحلهٔ دوم	۲۷۲
رئوس دیدگاه‌های آیت‌الله خمینی در دو مرحله	۲۷۵
مرحلهٔ سوم	۲۷۷
ویژگی‌های اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله خمینی در مرحلهٔ سوم از زاویهٔ انتخاب و انتصاب	۲۷۹
مختصات مرحلهٔ سوم اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله خمینی از زاویهٔ حکومت انتصابی	۲۹۷
تطور اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله خمینی	۲۹۹
فهرست منابع	۳۰۱
الف. کتاب‌های عربی	۳۰۱
ب. کتاب‌های فارسی	۳۰۷
ج. مقالات فارسی	۳۰۸
د. اسناد	۳۰۸
فهرست تفصیلی	۳۰۹
به‌همین قلم	۳۱۵

به همین قلم

فروردین ۱۳۹۳

الف. کتب کاغذی منتشر شده:

- نظریه‌های دولت در فقه شیعه، اندیشه سیاسی در اسلام (۱)؛ نشر نی، ۱۳۷۶، ۲۲۳ صفحه، چاپ هفتم: ۱۳۸۷.

- دفتر عقل، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷، ۴۸۳ صفحه، چاپ دوم: ۱۳۸۷.

- حکومت ولایی، اندیشه سیاسی در اسلام (۲)؛ نشر نی، ۱۳۷۷، ۴۳۱ صفحه، چاپ پنجم: ۱۳۸۷، ویرایش دوم، ۴۴۵ صفحه.

- بهای آزادی، دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت، به کوشش زهرا رودی (کدیور)، نشر نی، ۱۳۷۸، ۲۰۷ صفحه، چاپ پنجم: ۱۳۷۹، ویرایش دوم، ۲۴۸ صفحه.

- مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرّس طهرانی، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸، سه جلد، جلد اول: تعلیقات الأسفار، ۷۸۲ صفحه؛ جلد دوم: رسائل و تعلیقات، ۵۷۸ صفحه؛ جلد سوم: رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات، ۵۷۷ صفحه.

- مناظره پلورالیسم دینی (عبدالکریم سروش و محسن کدیور)، انتشارات سلام، ۱۳۷۸، ۱۰۳ صفحه.

- مأخذشناسی علوم عقلی، با همکاری محمد نوری، ۳ جلد، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۹، ۳۴۱۸ صفحه.

- دغدغه‌های حکومت دینی، نشر نی، ۱۳۷۹، ۸۸۳ صفحه؛ چاپ دوم: ۱۳۷۹.

- سیاست‌نامه خراسانی (قطعات سیاسی در آثار آخوند ملامحمدکاظم خراسانی صاحب کفایه)، مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران معاصر (۱)، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، ۴۲۳ صفحه، چاپ دوم: ۱۳۸۷.

- حق الناس: اسلام و حقوق بشر، تهران، مهر ۱۳۸۷، انتشارات کویر، ۴۳۹ صفحه؛ چاپ چهارم: بهمن ۱۳۸۷.

ب. کتب الکترونیکی منتشر شده:

- شریعت و سیاست: دین در حوزه عمومی، ۴۵۷ صفحه، ۱۳۸۸.

- سوگنامه فقیه پاکباز استاد آیت‌الله‌العظمی منتظری، ۴۰۶ صفحه، دی ۱۳۹۲.

- اسنادی از شکسته‌شدن ناموس انقلاب: نگاهی به سال‌های پایانی زندگی آیت‌الله سیدکاظم شریعتمداری، مجموعه مواجهه جمهوری اسلامی با علمای منتقد (۱)، ۴۲۷ صفحه، دی ۱۳۹۲.

- فراز و فرود آذری قمی: سیری در تحول مبانی فکری آیت‌الله احمد آذری قمی، مجموعه مواجهه جمهوری اسلامی با علمای منتقد (۲)، ۴۸۶ صفحه، بهمن ۱۳۹۲.

- در محضر فقیه آزاده استاد آیت‌الله‌العظمی منتظری، ۳۸۲ صفحه، بهمن ۱۳۹۲.

- ابتدال مرجعیت شیعه: استیضاح مرجعیت مقام رهبری حجت‌الاسلام والمسلمین سیدعلی خامنه‌ای، ۴۱۰ صفحه، فروردین ۱۳۹۳.

- انقلاب و نظام در بوته نقد اخلاقی (قضایای آیت‌الله سیدمحمد روحانی)، مجموعه مواجهه جمهوری اسلامی با علمای منتقد (۳)، ۲۲۵ صفحه، اردیبهشت ۱۳۹۳.

- حکومت انتصابی، اندیشه سیاسی در اسلام (۳)، تحریر سوم، ویرایش دوم، ۳۱۶ صفحه، اردیبهشت ۱۳۹۳.

اندیشه سیاسی در اسلام (۳)



نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم فاقد مستند معتبر نقلی و عقلی است. یعنی نه آیات قرآن، نه احادیث پیامبر(ص) و ائمه(ع)، نه اجماع، و نه حکم عقل مستقل یا غیرمستقل حکومت انتصابی را اثبات نمی‌کنند، لذا مورد تحت اصل عدم انتصاب باقی می‌ماند، یعنی فقیهان از جانب شارع به ولایت بر مردم منصوب نشده‌اند. حکومت انتصابی فاقد دلیل موجه دینی است، بلکه اصولاً هیچ دلیلی بر نصب عام فقیهان در دست نیست. نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم راه حل برخی فقیهان جهت اقامه‌ی دین، بازتاب فرهنگ خارج از دین بوده، در زمره‌ی راه حل‌های متشرعه به حساب می‌آید و هرگز نمی‌توان آن را راه حل شارع در حوزه سیاست قلمداد کرد، آن هم راه حل منحصر بفرد شرعی.