



حکومت انتصابی

پدیدآورنده (ها) : کدیور، محسن

کتابداری، آرشیو و نسخه پژوهی :: نشریه بازتاب اندیشه :: فروردین ۱۳۸۰ - شماره ۱۳

صفحات : از ۴۲ تا ۶۶

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/38035>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۱۰/۱۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- ولایت فقیه و مردم سالاری
- نقض قابل پیشبینی در کنوانسیون بیع بین المللی کالا
- بررسی و ارزیابی دستنویس شاهنامه فلورانس (کتابخانه ملی مرکزی فلورانس، ش ۲۴. III. IC)
- راهنمای آرشيو عثمانی در نهاد نخست وزیری ترکیه
- نقش مردم در مشروعیت حاکمیت
- ولایت فقیه، قانون اساسی، مسئله مشروعیت
- انتصاب و انتخاب (بررسی دلایل دو نظریه) گزارشی از کمیسیون های علمی مرکز تحقیقات علمی دبیرخانه مجلس خبرگان
- یاد و یادبودها: زمستان امید
- کتاب تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل
- کلمة حول حرمة نقض حکم الحاکم ۳
- طلاق و سهم زن از زندگی مشترک
- بیع العربون تحلیل فقهی

عناوین مشابه

- نقد حکومت انتصابی در آرای کدیور
- شناخت الگوی اهلیت مدیران در حکومت اسلامی
- تشکیل حکومت اسلامی در پرتو انقلاب اسلامی ایران
- تبیین و تحلیل نقش علمای انقلاب اسلامی ایران در مبارزه با نفوذ بهائیت در دستگاه حکومت پهلوی با محوریت مبارزات امام خمینی
- حکومت قانون بر جرم از دیدگاه حقوق بشر
- بزرگداشت آیت الله سیدمحمد حسینی بهشتی؛ قلمرو اجبار در حکومت اسلامی
- بررسی پنج دیدگاه در زمینه ضرورت تأسیس حکومت اسلامی (نظریه اهل سنت)
- اصول و مبانی نظری برپایی حکومت اسلامی
- اهداف و سیاستهای کلی حکومت اسلامی با نظر به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- سیر تکوین و تطور اندیشه حکومت دینی در آثار اندیشمندان اسلامی

حکومت انتصابی

محسن کدیور

آفتاب‌ش ۱ و ۲ و ۳



چکیده: آنچه در ذیل آمده است، تلخیصی از مقالات مفصل نویسنده است که با حذف حواشی و زوائد، تقدیم خوانندگان محترم می‌شود. یکی از ارکان نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیهان»، انتصاب است. انتصاب فقها به ولایت بر مردم در آیات و روایات ذکر نشده، بلکه حاصل ابتکار و برداشت فقیهان از برخی روایات است. تنها راه انتساب حکومت به دین، انتصاب حاکم از سوی شارع نیست، همین که حاکمیتی عملاً اهداف متعالی دین را پیگیری کند و قوانین آن منافاتی با شرع نداشته باشد، حکومت دینی است. مردم از بین مؤمنان کاردان، زمامداران دینی را انتخاب می‌کنند و زمامداران از مشورت فقیهان نیز همانند دیگر متخصصان در حوزه تخصصی‌شان (یعنی در احکام و تکالیف شرعی) استفاده می‌کنند. حکومت انتصابی بدون رأی و گزینش بشری قابل تحقق نیست.

از دیدگاه شیعه، اندیشه سیاسی در اسلام به دو دوران کاملاً متمایز تقسیم می‌شود: دوران حضور معصوم در جامعه و دوران غیبت. اندیشه سیاسی شیعه در دوران غیبت، بر اساس گفتمان غالب هر عصر به چهار مرحله تقسیم می‌شود: ۱. عصر تکوین هویت مذهبی شیعه (از اوایل قرن چهارم تا اوایل قرن دهم)؛ ۲. عصر سلطنت و ولایت (از اوایل قرن دهم تا آخر قرن سیزدهم)؛ ۳. عصر نظارت و مشروطیت (قرن چهاردهم)؛ ۴. عصر جمهوری اسلامی

بازتاب اندیشه ۱۳

۲۲

حکومت انتصابی

از اوایل قرن پانزدهم). اگرچه انتصاب از مفاهیم اساسی مرحله دوم است، اما پس از استقرار جمهوری اسلامی در ایران دوباره مطرح شد و توسعه یافت، تا آنجا که امروز «انتصاب» پس از «ولایت» دومین رکن حکومت اسلامی معرفی می‌شود. نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیهان» (که امروز به عنوان نظریه رسمی جامعه از آن یاد می‌شود) مبتنی بر چهار رکن است: ولایت، انتصاب، اطلاق و فقاہت.

واضح است که انتصاب غیر از ولایت است. ولایت نحوه رابطه حاکم الهی با مردم است، در حالی که انتصاب نحوه رابطه حاکم الهی با شارع است. به عبارت دیگر، ولایت رابطه با پایین را تأمین می‌کند و انتصاب رابطه با بالا را. خواهیم دید که ولایت و انتصاب لازم و ملزوم یکدیگرند. مباحثی که در ذیل حکومت انتصابی باید مطرح شود، عبارتند از: مبادی تصویری و مفهومی انتصاب، طرق تعیین ولی منصوب از بین فقهای عادل، طرق کناره گیری ولی منصوب، انتصاب در گستره تاریخ و حقوق اساسی و بالاخره بحث از مبادی تصدیقی و ادله و براهین انتصاب. در این مباحث، روش پسینی را پیش خواهیم گرفت. یعنی نگفته‌ایم که درباره انتصاب «چه باید گفت؟» بلکه به دنبال این بوده‌ایم که فقیهان چه گفته‌اند؟ و چه تلقی از انتصاب داشته‌اند؟ چنان‌که تصدیق خواهیم کرد این مباحث بیش از آنکه تعبدی و توقیفی باشد، تعقلی است و بیش از آنکه نظری باشد، باید به نحوه عمل و واقعیت خارجی و مشکلات ناشی از آن توجه شود و از آرمان‌گرایی و ذهنیت‌گرایی به شدت اجتناب شود. راقم این سطور ابتکار بزرگ امام خمینی^ع را که با تأیید میلیونی مردم ایران به نام «جمهوری اسلامی» استقرار یافت، بهترین روش اداره یک جامعه اسلامی در این زمان می‌داند و 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 دارند که آن را به تحریف بکشانند.

بخش اول: مبادی تصویری انتصاب

۱. انتصاب در لغت: نصب در لغت به معنای گماشتن است. نصب در چنین معنایی به رتبه و منصبی گویند که از جانب پادشاه به کسی مرحمت می‌شود. مقابل و بدیل انتصاب، گزینش و انتخاب است. انتصاب همواره از بالا صورت می‌گیرد. در اصطلاح، حکومت انتصابی حکومتی است که زمامدار از سوی مافوق و ماورای طبیعت تعیین می‌شود. قدرت سیاسی در حکومت انتصابی، تنازلی و تنزیلی است و در حکومت انتخابی، تصعیدی است.

۲. انتصاب بر قرآن کریم: در قرآن کریم از ماده «نصب» برای نصب اشخاص، حتی یک مورد هم استعمال نشده است، اما در قرآن شش منصب الهی به شرح زیر به چشم می‌خورد که در آنها به جای واژه نصب، از واژه‌های جعل، ایتاء، اصطفا و بعث استفاده شده است.

۱. منصب نبوت و رسالت: دو صفت عصمت و علم لدنی باعث می‌شود که تعیین پیامبر منحصر در طریق تنصیب و انتصاب باشد.^۱

۲. منصب امامت: مهم‌ترین آیه امامت در قرآن کریم، امامت ابراهیم خلیل الرحمن ﷺ است: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) حضرت ابراهیم پس از منصب نبوت به مقام امامت رسید. این امامت منصبی رفیع‌تر از نبوت است و به معنی ریاست در امور دین و دنیا نیست.

۳. منصب خلافت: در قرآن کریم، جاعل خلافت خداوند است و خلیفه جانشین خداوند است. حوزه خلافت زمین است. خلیفه قرآنی به سه دسته قابل تقسیم است: اول: خلافت خاصه آدم ﷺ، داوود و سلیمان، دوم: خلافت عامه مؤمنان صالح و سوم: خلافت عامه نوع انسان. آیات زیر دلالت بر خلافت عامه مؤمنان صالح دارد: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ...» (نور: ۵۵) و «وَ تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵). اگرچه هر دو آیه در مورد آینده است، اما وعده خداوند تخلف‌ناپذیر است. البته نه در این دو آیه و نه در آیات دیگر، مؤمنان صالح در صنف خاصی از قبیل فقها یا متکلمان یا حکما منحصر نشده‌اند. در مورد خلافت عامه نوع انسان، به آیاتی نظیر «وَ إِذِ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ...» (بقره: ۳۰) و «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (انعام: ۱۶۵) تمسک جست‌ه‌اند. استدلال به این آیات متوقف است بر اینکه «خلافت» به معنای حاکمیت بر سر نوشت و تدبیر جامعه باشد. خلافت عامه نوع انسانی - در صورت اثبات - مبنای انتخاب است نه انتصاب فرد یا صنفی خاص. البته برخی مقدمات ادله فوق قابل‌خنده است.

۴. منصب وزارت: قرآن کریم منصب وزارت را برای هارون به رسمیت شناخته است.

۵. منصب نقابت: نقیب یعنی سالار و مهتر که جمع آن نقباء است. نقیب قوم در حکم کفیل و ضامن آنهاست و از اسرار آنان با خبر است. در قرآن کریم در قصه بنی‌اسرائیل نصب نقباء دوازده گانه به خداوند نسبت داده شده است.

۱. برای نمونه رک: نحل: ۳۶؛ اعراف: ۱۴۴؛ انعام: ۱۲۴ و ...

۶. منصب ملوکیت: مَلِک، سلطان، امیر، شاه و رئیس جامعه است. قرآن ملوکیت بالذات را از آن خداوند می‌داند و اعطای سلطنت و اخذ آن را نیز به خود نسبت می‌دهد.^۱ به هر حال، در قرآن کریم ملوکیت فرمانروایی آل ابراهیم، یوسف، طالوت، داوود و سلیمان به نصب الهی مورد بحث قرار گرفته است. از آیات مربوطه استفاده می‌شود که در قرآن کریم نبوت و فرمانروایی نه تلازمی دارند و نه تمناعی. با وجود حضور پیامبر، طالوت به فرمانروایی منصوب می‌شود؛ سلیمان و داوود هم پیامبر بوده‌اند هم ملک.

از آیه «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ نَفْسِهِمْ» (احزاب: ۶) منصب زعامت سیاسی پیامبر اسلام قابل استفاده است، چنان‌که از آیه «إِنَّا وَلَّيْنَاكَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ زَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) منصب ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام قابل استفاده است. غیر از مناصب شش‌گانه و ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام، منصب الهی دیگری به رسمیت شناخته نشده است. به عبارت دیگر، منصب ولایت فقیه در قرآن کریم مطرح نشده است.

۳. انتصاب بر احادیث معصومان: در روایات 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 قابل تقسیم است: اول، روایاتی که در مقام توضیح و تبیین منصب‌های قرآنی یاد شده هستند. دوم، روایاتی که به نصب اهل بیت علیهم السلام به امامت و ولایت وارد شده است که جداً فراوان است. سوم، روایاتی که به نصب‌های خاص پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام و امام حسن علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام اشاره کرده‌اند. به طور مثال، پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه افرادی را به سمت‌های خاصی منصوب کردند، معاذ بن جبل را به یمن فرستادند و... چهارم، روایاتی که بر انتصاب اصناف خاصی از جانب ائمه به تصدی بعضی سمت‌های اجتماعی دلالت می‌کند. تعداد این روایات اندک است اما تأثیر آن در زندگی اجتماعی مسلمانان بسیار زیاد است؛ چراکه این مناصب در زمان حضور و غیبت 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 اثبات نشده است. برای فقها منصب قضاوت در روایات صریحاً ذکر شده است ولی به منصب دیگری برای فقها تصریح نشده است. افتاء و استنباط احکام شرعی از وظائف فقهاست ولی در روایات دلیلی بر اینکه وظیفه افتاء، منصب است به چشم نمی‌خورد. انتصاب فقها به ولایت بر مردم در روایات ذکر نشده است بلکه حاصل ابتکار و

۱. رک: مائده ۱۷؛ ناس: ۱ و ۲؛ آل عمران: ۲۶ و...

برداشت و استنباط فقهای عظام از برخی روایات است. اگر چنین مضمونی صریحاً در روایات ذکر شده بود، دلیلی نداشت که جمع کثیری از فقهای امامیه منکر اثبات چنین منصبی برای فقها شوند.

۴. انتصاب در علم کلام: در مباحث اعتقادی در دو موضع (نبوت و امامت) مبنای انتصاب مطرح شده است. درباره پیامبر ﷺ سه عنوان قابل انتزاع است: تلقی و ابلاغ وحی، امامت معنوی در باطن اعمال و بالاخره اداره جامعه و داوری در منازعات مردم. قوام پیامبری به تحقق مقام اول است و برخی پیامبران مقام دوم و سوم را نداشته‌اند. ولی پیامبر اسلام هر سه مقام را از زمانی که به پیامبری مبعوث شد، دارا بوده است. در امامت نیز سه عنوان قابل انتزاع است: ۱. بیان معارف الهی، ۲. امامت در باطن اعمال و ۳. امامت در اداره جامعه و داوری در منازعات مردم. واضح است که قوام امامت که با ابلاغ آن، دین کامل و نعمت تمام می‌شود، همان مقام اول است و تلازم کتاب و عترت نیز در مقام اول محقق می‌شود. بانصب ائمه علیهم‌السلام در واقع هر سه مقام برای ایشان اثبات می‌شود.

در مقابل، اهل سنت دو مقام اول و دوم را قائل نیستند و امامت را منحصر در تصدی اداره جامعه و داوری در منازعات می‌شناسند. از آنجا که این وظیفه متوقف بر عصمت نیست و جز پیامبر ﷺ فردی معصوم نیست و از طرف خدا و رسول هم فردی به خلافت منصوب نشده است، لذا در امر خلافت و امامت به انتخاب از سوی اهل حل و عقد یا اجماع معتقد شده‌اند. اما به نظر شیعه، دو شأن اول امامت بدون عصمت محقق نمی‌شود و در شأن سوم نیز با وجود معصوم نوبت به زعامت غیر معصوم نمی‌رسد. از آنجا که شرط عصمت از جانب مردم قابل شناخت نیست، امام نمی‌تواند از سوی مردم انتخاب شود.

با تأمل در مباحث کلامی فریقین در نبوت و امامت در می‌یابیم که بین اشتراط عصمت و قول به انتصاب تلازم برقرار است، به این معنا که هر مقامی که عصمت شرط آن باشد، بدون انتصاب از جانب خداوند آن مقام به دست 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 در مورد کسی وارد نشده باشد. به عبارت دیگر، انتخاب متأخر از انتصاب است. وقتی نوبت به انتخاب می‌رسد که دو امر متفی باشد: یکی اشتراط عصمت و دیگری نص خاص.

در کلام شیعه غیر از دو منصب نبوت و امامت، هیچ منصب الهی دیگری به رسمیت شناخته نشده است. اصولاً از «ولایت فقیه» در هیچ کتاب کلامی بحث نشده است؛ تا چه برسد به این که متکلمی ولایت فقیه را از فروع اصل امامت بشمارد. ریشه یابی کلامی برای ولایت فقیه از مباحث دهه اخیر است.

۵. انتصاب در فقه: در فقه برای فقیهان مناصبی مورد بحث قرار گرفته است. 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. وانگهی، این مناصب (غیر از قضاوت و افتاء) همگی اختلافی است: ۱. افتاء. ۲. قضاوت. ۳. ولایت بر اموال بی سرپرستان. ۴. اخذ اخماس و زکوات و اوقاف عامه و صرف آنها در مصارفشان. 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 با مصالح عمومی (ولایت عامه بر مردم). ۱۱. ولایت بر اموال و انفس مطلقاً حتی اگر خارج از قلمرو امور سابق باشد. (ولایت مطلقه بر مردم).

غیر از منصب قضاوت، نه مورد اول بر فرض اثبات، وظیفه فقیه است نه اینکه فقها در اجرای این وظائف از جانب شارع منصوب شده باشند. هر چند می توان این وظائف را وظیفه جامعه اسلامی دانست که فقهای منتخب مردم بر اجرای آنها از سوی مردم نظارت می کنند. دو مورد دهم و یازدهم، مورد بحث این سلسله مقالات است. حال باید ببینیم نصب در این جا به چه معناست.

برای روشن شدن معنای نصب سه فرض مطرح است. گاه در مقام «بیان شرایط» مدیریت جامعه هستیم و شرط تدبیر حوزه عمومی را فقاہت می دانیم، و گاه در مقام بیان یک تکلیف شرعی برای فقیهان هستیم و می گوئیم که بر فقیهان واجب است که تدبیر حوزه عمومی را بر عهده گیرند و گاه بحث از یک فرمان حکومتی و به اصطلاح فقهی «جعل سلطانی» است و گفته می شود که شارع به موجب حکمی فقیهان را در همه زمان ها و مکان ها به ولایت بر مردم در حوزه امور عمومی منصوب کرده است. حالت سوم نصب است، حال دوم بیان وظیفه و حکم شرعی است و حالت اول نه نصب است و نه وظیفه بلکه مثل بیان شرایط نمازگزار است. در حالت اول و دوم اگر مردم فقیهی را به عنوان وکیل خود در اداره جامعه انتخاب کنند، خلاف نکرده اند؛ یعنی هم شرط فقاہت رعایت شده و هم فقیهان به تکلیف تدبیر امور

عمومی عمل کرده‌اند، لذا این فقیه، منتخب و وکیل مردم است نه منصوب شارع. اما در حالت سوم، یک انشاء و تفویض مقام و گماشتن به یک سمت است. در انتصاب غیر از انشاء عمومی همه احکام شرعی، یک انشاء اختصاصی نیز قابل انتزاع است. انشاء اول و عام، انشاء شارع به عنوان قانون‌گذار است و انشاء دوم و خاص، انشاء از سوی سلطان و حاکم است. پس نصب فقیهان به ولایت بر مردم فراتر از بیان شرایط شرعی حاکم است، چراکه هر حائز شرایطی لزوماً به منصب ولایت و زمامداری منصوب نشده است. انتصاب، جعل سلطانی، فرمان حکومتی و انشاء ملوکانه است، که از مافوق برای تمشیت مادون شرف صدور می‌یابد.

۶. دیگر انحاء رابطه حاکم دینی و شارع.^۱

۷. انتصاب و انتساب: حکومت دینی ناگزیر از انتساب به دین است. معتقدان به حکومت انتصابی بر این باورند که تنها راه انتساب حکومت به دین از طریق انتصاب حاکم از سوی شارع به ولایت است. یعنی حکومت غیرانتصابی، غیر دینی، غیر الهی و طاغوتی است. این دیدگاه مبتنی بر دین‌شناسی خاص است که بر اساس آن دین تمامی کلیات و جزئیات نظام سیاسی حتی شکل حکومت را عرضه داشته است؛ به این ترتیب، واضح است که شکل متعین نظام سیاسی جز از راه انتصاب نمی‌تواند باشد. بنابراین حکومت و وظیفه‌ای جز اجرای احکام شرع 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 زمامداری ضابطه‌ای تعیین شود.

در صورتی که نصب از سوی شارع اثبات شود، حکومت انتصابی، قابل انتساب به دین و مأذون از جانب خداوند است. اما تمام بحث در امکان انتصاب در عصر غیبت و مهمتر از آن، اثبات انتصاب است. جمع قابل توجهی از عالمان دین این نظریه را قبول ندارند. 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. پس دینی بودن به فعل و روش زمامداری و سازگاری عملکرد حکمرانان با ضوابط دینی قابل تحقق است. در این دیدگاه مردم از بین مؤمنان کاردان و موثق، زمامداران جامعه

۱. نویسنده در این بخش به صورت‌های مختلفی اشاره کرده است که بنا بر عقود شرعی می‌توان رابطه حاکم و خداوند را براساس مشروعیت بلاواسطه تصور کرد. این بخش به دلیل آنکه چندان اهمیت نداشت، از تلخیص حذف گردید.

دینی را انتخاب می‌کنند تا بر اساس 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 تخصیصشان یعنی احکام و تکالیف شرعی استفاده می‌شود. آنچه حکومت را طاغوتی می‌کند، زیر پا نهادن منش و روش دینی است. بنابراین انتصاب از سوی شارع یکی از راه‌های انتساب حکومت به خداوند و دینی بودن حکومت است نه طریق انحصاری آن.

۸. انتصاب و انتخاب: این دو حکومت بر دو مبنای دین‌شناسی متفاوت و دو مبنای مختلف انسان‌شناسی مبتنی هستند. دیدگاه اول معتقد است که اولاً، مردم خیر و شر و مصلحت خود را تشخیص نمی‌دهند؛ ثانیاً، بر فرض تشخیص، به سادگی تحت تأثیر شیاطین قرار می‌گیرند، فریب خورده و منحرف می‌شوند. ثالثاً، اصولاً حوزه امور عمومی حق الله است نه حق الناس و باید تدبیر آن از جانب شارع به فقیهان عادل منصوب سپرده شود. بنابراین مشخص است که مردم از «حق انتخاب» زامدار بهره‌مند نیستند و تعیین خط‌مشی کلی نظام به عهده مردم 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 کند. انسان قابل اعتماد است و صلاحیت جانشینی خداوند را بر روی زمین یافته است. حوزه امور عمومی «حق الناس» است، یعنی تک‌تک مردم شرعاً و عقلاً حق دارند با رعایت ضوابط دینی سرنوشت سیاسی خود را رقم بزنند و هیچ‌کس بدون اجازه صاحبان حق - یعنی مردم - مجاز نیست در این حوزه تصرف کند. مردم فردی را به وکالت از خود انتخاب می‌کنند تا در چارچوب ضوابط دینی مطابق صلاحدید و بر اساس ضوابط موکلان رفتار کند.

انتصاب از جانب شارع با انتخاب از جانب مردم قابل جمع نیست. زیرا از سویی مبنای نظری این دو دیدگاه منافی یکدیگرند. زمانی می‌توان به انتخاب زامدار 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. اگر قبلاً فرد یا صنف خاصی به ولایت بر مردم منصوب شده باشد، جایی برای انتخاب مردم باقی نمی‌ماند. بر اساس مبنای حکومت انتصابی، انتخاب مردم نه به عنوان شرط و نه به عنوان جزء، در مشروعیت حکومت دینی نقشی ندارد. 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.

۹. نصب خاص، نصب عام: نصب خاص یعنی نصب یک شخص معین از جانب جاعل به

سیمت خاصی که همواره محدود و موقت به زمان خاصی است. نصب عام ابتکار فقها در برداشت از برخی روایات است و برخلاف نصب خاص در سیره عقلی معادل ندارد و از اصطلاحات خاص متشرعه است. نصب عام یعنی نصب واجدین شرایط معین از جانب شارع به سمت خاص، به این نحو که افرادی در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها به مجرد احراز شرایط شرعی به سمت مورد نظر منصوب می‌شوند. در نصب عام، همه واجدان شرایط «بالفعل» منصوبند، نه اینکه به سمت شأنیه منصوب شده باشند. نصب بالفعل فراتر از بیان شرایط شرعی است. در بین منصوبین به نصب عام هیچ تفاوتی نیست، یعنی نصب تشکیک بر نمی‌دارد. فاقدین ترجیح شرعی اساساً منصوب نیستند. 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 باید منصب او را محترم بدارد. بنابراین هر فردی به مجرد احراز شرایط فقاقت و عدالت، می‌تواند خود را منصوب به نصب عام به ولایت بر مردم بداند و اقدام به اعمال ولایت کند.

۱۰. صور مختلف نصب عام: مسأله حکومت‌داری تعددبردار نیست. بنابراین این سؤال مطرح است که آیا همه فقیهان عادل از سوی شارع منصوب شده‌اند یا اینکه شرایط خاص و معینی مطرح است؟ متأسفانه در آثار فقها در تبیین مبانی نظری حکومت انتصابی کار کافی صورت نگرفته است و به لوازم و صورت‌های مختلف تحقق آن توجه کافی مبذول نشده است. در مجموع اقوال زیر به دست می‌آید: ۱. نصب افضل فقیهان عادل (نظر صاحب جواهر و صاحب عروه) ۲. نصب همه فقیهان عادل در هر منطقه (ظاهراً نظریه امام علیه السلام) ۳. نصب همه فقیهان عادل مدبر و مدبر (که شرط اخیر در قانون اساسی جمهوری اسلامی مطرح شد)، ۴. نصب افضل فقیهان عادل مدبر و مدبر در هر منطقه ۵. نصب افضل فقیهان عادل مدبر و مدبر در جهان. واضح است که این صورت‌ها جدا با هم متفاوت است؛ تعداد منصوبین در صورت اول ده‌ها برابر منصوبین در صورت‌های دیگر 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 حکومت فارغ از رأی، تشخیص و گزینش بشری، 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 می‌یابد. به مواردی که در نظریه نصب عام به رأی بشری نیاز است، اشاره می‌کنیم: اول، با توجه به صور پنج‌گانه‌ای که در نصب عام

گفته شد، بالاخره باید یکی از نظرات را پذیرفت. در عمل باید تن به انتخاب و مقبولیت داد و 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. دوّم، در مورد دو شرط اعلیمیت و مدیریت سیاسی اختلاف نظر وجود دارد. در اینکه کدام رأی را بپذیریم چاره‌ای جز رأی، تشخیص و گزینش انسانی در کار نیست. آیا چاره‌ای جز انتخاب با همه لوازمش باقی است؟ سوّم، در تعیین افراد واجد شرایط نیز راهی جز انتخاب و تشخیص انسانی وجود ندارد؛ زیرا شیوع و اجماع در مورد یک نفر معمولاً اتفاق نمی‌افتد و شهادت دو خبره نیز مشکل را حل نمی‌کند چون شهود متعدد و متعارض هستند. چهارم، تعیین یک فرد از بین افراد واجد شرایط نیز جز از طریق انتخاب و گزینش انسانی ممکن نیست.

پنجم، در تعیین قلمرو جغرافیایی و منطقه‌ای که قرار است اعلم یا افضل فقهای آن منصوب شود، نیز پای رأی و انتخاب در میان می‌آید.

در موارد بالا، با فرض بر این که پس از استماع ادله باز اختلاف نظر باقی است، چاره‌ای نمی‌ماند که یا نظریه‌ای حاکم شود که از پشتوانه قدرت و زور برخوردار است (تن دادن به نظریه تغلب) یا اینکه عملاً روش‌های دموکراتیک اتخاذ شود و در بین آرای فقیهان انتخاب صورت گیرد (نوعی انتخاب مبتنی بر آریستوکراسی فقهی) یا اینکه در مواردی عملاً به اقبال و رأی عمومی مراجعه شود. اگر در یک محور از محورهای پنج‌گانه هم رجوع به تشخیص و انتخاب بشری لازم باشد، از آنجا که نتیجه تابع احسن مقدمین است، حکومت انتصابی، انسانی و بشری از کار در خواهد آمد نه صد در صد الهی. واضح است که هر نوع تشخیص و انتخاب انسانی در معرض خطاست و خطا را هرگز نمی‌توان به خداوند نسبت داد. بنابراین تنها فرق حکومت انتصابی و انتخابی این است که حکومت انتخابی آشکارا روش انتخاب را دنبال می‌کند و حکومت انتصابی آنچه را واقعاً با انتخاب بشری تعیین کرده است، نصب الهی و کشف منصوب می‌نامد.

● اشاره

نوشتار حاضر در ادامه دو اثر پیشین نویسنده در تبیین نظریه سیاسی شیعه در عصر غیبت، نگاشته شده است. کتاب‌های نظریه دولت در فقه شیعه و حکومت ولایی، هرچند تا کنون مورد بحث و نقدهایی قرار گرفته، ولی هنوز هم جای تأملات جدی‌تری دارد. مقالات حاضر که به مفهوم «انتصاب» در نظریه ولایت فقیه پرداخته، با تعریف و تلقی خاصی از

انتصاب و نصب گره خورده است. نویسنده محترم در اینجا بیشتر به جست‌وجوی ریشه‌های انتصاب در متون اسلامی و علوم دینی بوده است و کمتر به معناشناسی واژه انتصاب پرداخته است. این مقالات هرچند از نکات سودمند و مستندات فراوان برخوردار است، ولی چنان که خواهیم دید، شاکله بحث و روش تحقیق از استواری لازم برخوردار نیست و در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری تعجیل شده است. در اینجا پا به پای مباحث مقاله به سرفصل‌هایی اشاره می‌کنیم که خود می‌تواند محورهایی برای بحث و گفت‌وگوی بیشتر باشد. امید است که این گفت‌وگوهای علمی، تب‌تنش‌های سیاسی را از حوزه فرهنگ و اندیشه بکاهد.

۱. فرضیه تحقیق: در آغاز گفته شده که مقالات حاضر در پی روشن ساختن مفهوم انتصاب و جایگاه آن در اصطلاح شرع و دانش‌های دینی است، ولی در لابلای بحث و در پایان سخن، صریحاً به ارزش داوری پراخته و بی‌آنکه مقدمات بحث را سپری کند، به نفی و رد انتصاب در نظریه ولایت فقیه فتوا داده است. در نکات زیر نشان خواهیم داد که داوری‌های نویسنده از پشتوانه استدلالی لازم برخوردار نیست و توصیفات ایشان در مجموع از دقت و جامعیت به دور است.

۲. روش‌شناسی تحقیق: نویسنده در آغاز تصریح کرده است که روش او در این بخش (مبایندی تصویری) از دو ویژگی «پسینی» و «تعقلی» برخوردار است. اینکه آیا ایشان به وعده خویش وفادار مانده است، در پایان این سخن روشن خواهد شد، اما سخن در این است که آیا اساساً این دو ویژگی (یعنی پسینی و تعقلی بودن) با تعریفی که نویسنده از آنها ارائه کرده است، با یکدیگر قابل جمع هست یا خیر؟ روش پسینی در معنایی که مؤلف منظور داشته است^۱، اساساً یک روش نقلی و به تعبیر دقیق‌تر یک روش توصیفی-تبیینی است و اساساً نباید به درستی یا نادرستی آرا و گزاره‌ها پرداخت، حال آنکه روش تعقلی (بنابر آنچه ایشان گفته است) تنها زمانی به کار می‌آید که در صدد داوری درباره آرا باشیم. ایشان در تعریف روش تعقلی می‌نویسد: «این مباحث بیش از آنکه تعبدی و توقیفی باشد، تعقلی است و بیش از آنکه فطری باشد، باید به نحوه عمل و واقعیت خارجی و مشکلات ناشی از آن توجه شود و از آرمان‌گرایی و ذهنیت‌گرایی به شدت اجتناب شود.» کسی که صرفاً در صدد بیان «چیستی» یک نظریه است، چه نیازی به «نحوه عمل و واقعیت خارجی و مشکلات ناشی از آن» دارد و اساساً آرمان‌گرایی یا واقعیت‌گرایی برای او چه سودی می‌تواند داشته باشد؟ چنان که خواهیم دید ایشان علی‌رغم ادعای اولیه، سعی در رد نظریه انتصاب در لباس توصیف آرای دیگران دارد. بدیهی است که در این میان مغالطه‌ای سهمگین رخ می‌دهد، چراکه با رد آرای دیگران هرگز نمی‌توان مدعای خویش را

۱. ایشان روش پسینی را چنین تعریف کرده است: یعنی نگفته‌ایم که درباره انتصاب «چه باید گفت؟» بلکه به دنبال این بوده‌ایم که فقیهان چه گفته‌اند و چه تلقی از انتصاب داشته‌اند؟

اثبات کرد.

۳. مفهوم جمهوری اسلامی: یکی دیگر از مغالطات موجود در این مقاله، در مفهومی است که نویسنده از «جمهوری اسلامی» ارائه کرده است. ایشان در آغاز «ابتکار بزرگ امام خمینی» را که با تأیید میلیونی مردم ایران به نام جمهوری اسلامی استقرار یافت» می‌ستاید و آن را «بهترین روش اداره یک جامعه اسلامی در این زمان» می‌خواند ولی در پایان معنایی از جمهوری اسلامی ارائه می‌دهد که با حذف کامل ولایت فقیه و صرفاً با انتخاب «مؤمنان کاردان و موثق» و «مشورت با فقیهان در احکام و تکالیف شرعی» تعریف می‌شود. بدیهی است که در تعریف امام، رکن اصلی از جمهوری اسلامی، اصل ولایت فقیه بلکه ولایت مطلقه فقیه است و آنچه در قانون اساسی مورد تأیید میلیونی مردم قرار گرفت، چیزی جز جمهوری اسلامی بر پایه نظریه ولایت فقیه نبوده است. متأسفانه نویسنده محترم در مواضع گوناگون به جای آنکه سخن خویش را به صراحت و شفافیت بیان کند، در پشت نام‌های بزرگ سنگر گرفته و سخن خویش را به دیگران استناد می‌دهد.

۴. معنای انتصاب: نویسنده با تعابیر استعاری و شعارگونه از انتصاب چنان یاد می‌کند که گویا لازمه حکومت استبدادی و شاهنشاهی است. انتصاب در لغت و اصطلاح به معنای «گماشتن یک فرد به یک منصب یا مسئولیت خاص با اختیارات و وظایف ویژه» است و هیچ حکومتی بلکه هیچ سازمان مدیریتی از نصب و انتصاب خالی نیست و اساساً بدون انتصاب، حکومت و مدیریت برقرار و پایدار نمی‌ماند. سخن در این نیست که در یک حکومت، انتصاب وجود دارد و در حکومت دیگر انتصاب وجود ندارد، بلکه سخن در این است که آیا بالاترین شخصیت در نظام سیاسی کاملاً جنبه انتخابی دارد یا عنصر نصب و انتصاب در آنجا نیز مطرح است. حال به متن مقالات بنگرید که از مقوله انتصاب با تعبیری چون «تعیین زمامدار از سوی مافوق و ماورای طبیعت»، «جعل سلطانی و انشای ملوکانه که از مافوق برای تمشیت مادون شرف صدور می‌یابد» و... یاد کرده است. آیا اگر رئیس جمهور، وزرا یا استانداران خویش را منصوب می‌کند یا رئیس یک سازمان، مدیرانی برای خود می‌گمارد، آن را هم انشای ملوکانه و تعیین زمامدار از ماورای طبیعت می‌توان نامید؟ این شیوه‌های بحث و گفت‌وگو با اخلاق علمی منافات دارد.

۵. اندیشه سیاسی شیعه: نویسنده معتقد است که «از دیدگاه شیعه، اندیشه سیاسی در اسلام به دو دوران کاملاً متمایز تقسیم می‌شود: دوران حضور معصوم در جامعه و دوران غیبت». وی سپس اندیشه سیاسی در دوران غیبت را به چهار مرحله تقسیم می‌کند. هر دو تقسیم فوق از جهاتی جای بحث و گفت‌وگو دارد:

اولاً، تردیدی نیست که در اندیشه تشیع، حضور امام ع اهمیت و اصالت دارد و هر منصب سیاسی مشروعیتش به نظر و اراده معصوم ع باز می‌گردد، اما این نکته هرگز به این معنا نیست که شیعه در دوران حضور و غیبت از دو نظریه سیاسی متفاوت دفاع

می‌کند. چنان که بارها نشان داده‌اند و خواهیم گفت، شیعه نه تنها در بُعد نظری از آغاز تا کنون از یک اندیشه واحد و مستمر سیاسی دفاع کرده، بلکه در بستر تاریخی و در مقام عمل نیز از روش یکسان سیاسی پیروی کرده است. ائمه علیهم‌السلام و اندیشمندان بزرگ شیعه تأکید کرده‌اند که ولایت و سرپرستی جامعه ذاتاً از آن امام معصوم است و در عصر حضور یا غیبت تنها کسانی مشروعیت و ولایت دارند که به گونه‌ای از جانب امام علیهم‌السلام دارای اذن و اجازه باشند. در این نظریه هیچ فرقی میان حضور و غیبت امام علیهم‌السلام یا ولایت در امور جزئی و کلی نیست. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام آن‌گاه که بر مسند حکومت بوده‌اند، با همین منطق و الیان را منصوب می‌کرده‌اند و آن‌گاه که در انزوا و عزلت بوده‌اند، به صورت خاص یا عام فقیهان و عالمان شیعه را به قضاوت و سرپرستی امور شیعیان منصوب و مأمور کرده‌اند. چنان که می‌دانیم، پیش از آن که عصر غیبت فرا رسد، امامان شیعه از نظر سیاسی عملاً در غیبت به سر می‌بردند و وظیفه امامت سیاسی ایشان را یاران خاص در حد مقدور انجام می‌داده‌اند. از زمان امام کاظم علیه‌السلام، به دلیل تنگنای سیاسی و محدودیت‌های شدیدی که برای آن حضرت وجود داشت، ایشان «سازمان وکالت» را متشکل از فقیهان و راویان شیعه در سراسر جهان اسلام برقرار کردند و با نصب و معرفی افراد (نصب خاص یا عام) در بلاد مختلف اسلامی، عملاً سرپرستی و ولایت جامعه شیعه را (از قضاوت تا امور مالی و سایر تصرفات اجتماعی) بر عهده گرفتند. سازمان وکالت به ویژه در زمان امام هادی علیه‌السلام گسترش و فزونی یافت و نائبان خاص امام عصر (عج) از زمره همین وکیلان و منصوبان امام دهم و یازدهم بوده‌اند. بنابراین آنچه فقهای شیعه درباره ولایت فقیه در عصر غیبت گفته‌اند، برگرفته از سخنان و سیره امامان در عصر حضور آنان (خواه در دوره حاکمیت یا در دوره عزلت) بوده و هیچ تمایز ماهوی در این دو دوره مطرح نبوده است.

ثانیاً، آنچه نویسنده به عنوان چهار مرحله از اندیشه سیاسی در عصر غیبت گفته است، هیچ مستند علمی ندارد. چنان که گفتیم در تمام این دوران، فقهای شیعه معتقدند که تنها فقیه جامع‌الشرایط است که می‌تواند به نیابت از امام معصوم علیه‌السلام در امور اجتماعی تصرف کند و هیچ منصب دیگری چنین اختیاری ندارد. آنچه در این میان ظاهراً موجب اختلاف شده و نویسنده را به اشتباه انداخته، دو چیز است: نخست آنکه برخی از فقهای شیعه در دامنه ولایت فقیه اختلاف دارند و نه در اصل ولایت و انتصاب. دوم آن که شیعه در سده‌های پیشین امکان حکومت و تشکیل دولت نداشته و این شرایط به تدریج حاصل شده است. فقهای شیعه نیز متناسب با شرایط هر عصر، تنها به محدوده‌ای از ولایت فقیهان اشاره می‌کرده‌اند که امکان عینی و عملی آن وجود داشته است. برای مثال، علامه مجلسی علیه‌السلام (که از نظر نویسنده به نظریه «سلطنت و ولایت» قائل بوده است) در شرایطی می‌زیسته که پادشاهان صفوی در حال تشکیل اولین دولت سیاسی شیعه بوده‌اند و سلطنت آنان با اذن و اجازه ایشان مشروعیت یافته است. به همین دلیل است که پادشاهان

صفوی غالباً از فقهای بزرگ شیعه در تصرفات خویش اذن می‌گرفته‌اند و تصرف در شؤون اجتماعی مردم را حق فقیهان می‌دانسته‌اند. همچنین مرحوم علامه نائینی (که آقای کدیور ایشان را از طرفداران «نظارت و مشروطیت» می‌خواند) آشکارا در کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة بیان می‌دارد که پذیرش نظام مشروطه از سوی او دقیقاً مبتنی بر نظریه ولایت و انتصاب است و چون تحقق کامل ولایت فقیهان در این زمان ممکن نیست، به ناچار به نظارت فقیهان بر قوانین و دولت (که خود مرتبه‌ای از ولایت فقیه است) بسنده باید کرد.^۱ نویسنده در این مقاله و در کتاب نظریه دولت در فقه شیعه نظریه ولایت و انتصاب را مربوط به دوره دوم (یعنی پس از قرن دهم هجری) می‌داند حال آنکه این نظریه در دهها کتاب فقهی و کلامی به صراحت آمده است. برای این منظور کافی است به نظرات شیخ مفید^۲، اولین فقیه و متکلم بزرگ شیعی در عصر غیبت کبری (قرن چهارم) مراجعه کنیم که آشکارا از نظریه ولایت انتصابی فقیهان دفاع کرده است.^۳

آقای کدیور در آثار خویش با بیان اختلافات فرضی و ظاهری در بین فقیهان در صد ایجاد تزلزل در نظریه ولایتی و انتصابی شیعه است و در نهایت نتیجه می‌گیرد که می‌توان مشروعیت دولت را با انتخاب نیز تأمین کرد. غافل از اینکه اگر فقیهان در محدوده اختیارات اجتماعی فقیه اختلاف دارند، ولی هیچ‌کس تا کنون در این اصل که مشروعیت تنها از طریق ولایت و نیابت امام زمان (عج) حاصل می‌شود، اختلاف نکرده است و جز اندکی از فقیهان یا متفکمان در دهه‌های اخیر، هیچ فقیهی اصل مشروعیت سیاسی را از

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱. برای مثال، علامه نائینی^۴ در همان آغاز کتاب می‌نویسد: «... اما بنا بر اصول ما طائفه امامیه که این گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظائف نواب عام عصر غیبت (علی مغیبه السلام) می‌دانیم، اشتغال هیأت منتخبه بر عده‌ای مجتهدین عدول و یا مأذونین از قبل مجتهدی و تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آرای صادره برای مشروعیت کافی است.» [ص ۱۵] و در ادامه بحث بارها به این نکته اشاره کرده و می‌نویسد: «در این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت عام در اقامه وظائف مذکوره هم مغبوب و انتزاعش غیر مقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی [حکومت استبدادی] که ظلم زائد و غصب اندر غصب است به نحوه ثانیه [حکومت مشروطه] و تحدید استیلاء جور به قدر ممکن واجب است؟ و یا آنکه مقصوبیت موجب سقوط این تکلیف است؟» [ص ۴۱ و ۴۲]؛ همچنین رک: ص ۹۷ به بعد.

۲. سلسله مؤلفات الشیخ المفید ج ۱۴، المقنعه، ص ۸۱۰. در اینجا شیخ مفید می‌نویسد: «فأما إقامة الحدود فهو الى سلطان الاسلام المنصوب من قبل الله و هم أئمة الهدی من آل محمد ﷺ، و من نصبوه لذلک من الأمراء والحکام، و قد فوضوا النظر فيه الى فقهاء شیعتهم مع الامکان... و من لم يصلح للولاية علی الناس لجهل بالاحکام أو عجز عن القيام بما یستند اليه من أمور الناس، فلا یحل له التعرض لذلک أو التکلف له، فان تکلفه فهو عاص غیر مأذون له فيه من جهة صاحب الأمر الذی اليه الولاية.» همچنین رک: به آنچه بعد از شیخ مفید در کتاب المسائل العشره و اوائل المقالات آورده‌ایم.

طریق انتخاب نپذیرفته است.

۶. انتصاب در قرآن: بنابر آنچه نویسنده محترم در این باب بیان کرده است، نه تنها در قرآن مشروعیت از طریق انتصاب مطرح شده است، بلکه کلیه مناصب اجتماعی در قرآن با نصب و جعل همراه بوده است و در قرآن کریم راه‌های دیگری برای مشروعیت (نظیر انتخاب یا شورای حل و عقد) مطرح نشده است.

البته نویسنده بلافاصله نتیجه گرفته است که «غیر از مناصب شش‌گانه و ولایت پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنینؑ منصب الهی دیگری به رسمیت شناخته نشده است. به عبارت دیگر، منصب ولایت فقیه در قرآن کریم مطرح نشده است.» نخست باید گفت که اگر از نبودن منصب ولایت فقیه در قرآن می‌توان استنباط کرد که ولایت فقیه مشروع و مقبول نیست، می‌توان نتیجه گرفت که از نبودن شیوه انتخاب در قرآن باید نتیجه گرفت که روش انتخاب از حجیت و اعتبار برخوردار نیست. حال آنکه هیچ یک از این دو استنباط صحیح نیست؛ زیرا ذکر نشدن مطلبی در قرآن لزوماً به معنای نادرست بودن آن نیست. ثانیاً، آیات دیگری در قرآن کریم است که برخی از مفسران و فقیهان آن را دال بر ولایت فقیه دانسته‌اند. برای مثال، برخی به آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» استناد جسته‌اند و از اطلاق «اولی الامر» استفاده کرده‌اند که هر ولی و حاکمی که بتوان آن را در معرفت و عمل، نایب و جانشین پیامبر دانست، مشمول این حکم قرآنی می‌شود.^۱ یا برای مثال، در آیه شریفه «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَخْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرُّبَابِيُّونَ وَ الْأَخْبَارُ بِمَا اسْتَخْفَبُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ...» (مائده: ۴۴) در کنار «نبیون» از دو گروه نام برده شده است: ربانیون و اخبار، که گروه اخیر همان عالمان یهود هستند. صفتی که برای عالمان یهود ذکر شده است (بِمَا اسْتَخْفَبُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ) همان دو شرط «فقاہت» و «عدالت» است. در روایات اهل بیتؑ در ذیل این آیه تصریح شده است که «ربانیون» در امت اسلام، امامانؑ هستند و «اخبار» علما و فقهای شیعه می‌باشند.^۲ از آیات قبل و بعد به خوبی معلوم می‌شود که منظور از «حکم» در آیه شریفه، قضاوت و ولایت اجتماعی است.

ثالثاً، در بررسی مسأله انتصاب در قرآن جا داشت نویسنده محترم به این نکته نیز

۱. جالب اینجاست که آقای منتظری که نویسنده از شاگردان و پیروان ایشان در مباحث اندیشه سیاسی است، به این آیه بر حقانیت نظریه ولایت فقیه استدلال کرده است.

۲. تفسیر برهان، چاپ جدید، ج ۲؛ تفسیر صادقی، ج ۲، ص ۳۸ هر دو به نقل از تفسیر عیاشی از امام صادقؑ: «آن‌ها استحققت به امامت الطهیر و الطهاره... قول الله فی من اذن الله لهم الحكومة و جعلهم اهلها (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَخْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ...)... فهذه الائمة دون الانبياء الذين يربون الناس بعلمهم و اما الاخبار فهم العلماء دون الربانيين...؛ همچنین رک: المیزان، ج ۵، ص ۳۴۱ به بعد؛ تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۳۸۹.

اشاره می‌کند که از نظر قرآن، اصل کلی «ان الحكم الا لله» دلالت می‌کند که هرگونه حکم در معنای عام آن، جز برای خداوند نیست و اثبات مشروعیت هر حکومت و دولتی تنها با تفویض از جانب حق متعال امکان‌پذیر است.^۱

۷. تفکیک نبوت و حکومت: نویسنده با استناد به آیه ۲۴۷ سوره بقره: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا...» نتیجه گرفته است که «در قرآن کریم نبوت و فرمان‌روایی نه تلازمی دارند و نه تمانعی». باید دید که منظور ایشان چیست؟ اگر مراد این است که برخی از انبیا، فقط جنبه نبوت و رسالت داشته‌اند و ولایت نداشته‌اند، این نکته کاملاً درست است؛ چنان که برخی از انبیا، حتی وظیفه رسالت و تبلیغ عمومی هم نداشته و فقط مأمور بوده‌اند که خود و خانواده خویش را تبلیغ کنند. اما اگر از این سخن استفاده کنیم که ولایت سرپرستی جامعه از حوزه دین خارج است و از امور عرفی و عقلایی به شمار می‌آید، این سخن آشکارا با همین آیه و سایر آیات ناسازگار است؛ زیرا در همین آیه نصب طالوت نیز از سوی خداوند صورت گرفته است و در مقابل اعتراض مردم، خداوند طالوت را «برگزیده الهی» (اصطفیه) و واجد شرایط خاص می‌خواند و تصریح می‌کند که «وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَةً مِّنْ يَّمَانِهِ». به عبارت دیگر، اگر خداوند در برخی موارد، مسؤولیت نبوت (پیام‌آوری) و ولایت (اجرای دین) را به دو نفر اعطا کرده است، نمی‌توان نتیجه گرفت که حوزه ولایت اجتماعی از دین جداست و مشروعیت حاکم از طریق انتصاب صورت نمی‌گیرد.

۸. انتصاب در احادیث: نویسنده محترم به درستی اظهار داشته است که در روایات معصومان «تنها صنفی که از جانب ائمه به بعضی سمت‌های دینی و اجتماعی منصوب شده‌اند، فقها هستند و در دیگر اصناف چنین مقاماتی اثبات نشده است.» این نکته همراه با قرائن دیگر نشان می‌دهد که از نظر پیامبر ﷺ و پیشوایان دین، تنها کسی می‌تواند عهده‌دار منصب رهبری نظام اسلامی باشد، که در دین‌شناسی و پارسایی از شاگردان و رهروان امامان معصوم باشد.

در این مقاله در چند نوبت تأکید شده است که «در روایات، دلیلی بر اینکه وظیفه افتاء، منصب است به چشم نمی‌خورد.» حتی اگر بپذیریم که بین «وظیفه» و «منصب» تفاوتی در شرایط و احکام وجود دارد، ولی در حوزه استنباط و افتاء، فرق چندانی میان وظیفه و منصب وجود ندارد و این نزاع، ثمره عملی روشنی را در بر نخواهد داشت. اما اینکه در مقاله آمده است که «انتصاب فقها به ولایت بر مردم در روایات ذکر نشده است، بلکه حاصل ابتکار و برداشت و استنباط فقهای عظام از برخی روایات است»، بسیار عجیب و شگفت‌آور است. اولاً، از کسی که با ادبیات اجتهاد و فقهات آشناست، انتظار می‌رود که بین سه مقوله «ابتکار»، «برداشت» و «استنباط» فرق بگذارد و اینها را به یک معنا در کنار هم به کار نبرد. «استنباط» مبتنی بر دلایل عقلی یا عقلایی از متون دینی است و «برداشت» به یک

۱. رگ: آیه‌الله مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۱۰، ص ۵۲

حدس و گمان در باب یک متن اطلاق می‌شود که البته خالی از قرائن و شواهد نباشد، در حالی که «ابتکار» به نظریه‌ای خودساخته اطلاق می‌شود که برخاسته از نوآوری و خلاقیت شخصی است. به درستی معلوم نیست که کدام یک از این سه فرض را باید به عنوان نظریه قطعی ایشان منظور داشت. همچنین معلوم نیست که ایشان در «اصل انتصاب فقها» تردید دارد یا نسبت به «حدود و اختیارات ولی فقیه»؟ آنچه مسلم است اینکه در فقه شیعه در طول تاریخ در اصل انتصاب فقیهان در تولی و سرپرستی امور امت چندان تردید نبوده است و تنها در محدوده اختیارات و تصرفات فقها اختلاف داشته‌اند.

از نظر فقهای شیعه حداقل دو منصب برای فقیهان جعل شده است که یکی «قضاوت» است و دیگری ولایت در «امور حسبیه». منظور از امور حسبیه، کلیه امور اجتماعی و اجرایی است که برای حفظ شریعت و برقراری امور امت ضروری است. اختلاف این دسته از فقها در این است که واقعاً چه اموری در صلاح و فساد اجتماعی مؤثر است. برای مثال، برخی از مراجع معاصر^۱ با آنکه ولایت فقیه را تنها در محدوده امور حسبیه می‌پذیرند ولی معتقدند که امروزه تدبیر امور اجتماعی و انتظام دستگاه‌های سیاسی و اقتصادی یکی از مصادیق آشکار امور حسبیه است. از آن سو، بسیاری از فقیهان معتقد بوده‌اند که ولایت فقیه صرفاً در امور ضروری و حسبیه جاری نیست، بلکه جلب مصلحت و برنامه‌ریزی برای پیشرفت و توسعه وضعیت مسلمانان نیز در دایره ولایت فقیه می‌گنجد. محقق کرکی، ملامهدی نراقی، مقدس اردبیلی و... از فقهای گذشته و آیات عظام بروجردی، گلپایگانی و امام خمینی از معاصران به این نظریه معتقدند. با این وصف معلوم نیست که نویسنده چگونه اظهار داشته است که «جمع کثیری از فقهای امامیه منکر اثبات چنین منصبی برای فقها» هستند؟

۹. انتصاب در علم کلام: آنچه آقای کدیور در این بخش گفته است، در مجموع نشان از دانش محدود کلامی ایشان دارد و پاسخ به آن خود نیازمند دفتری مستقل و مفصل است. در اینجا فهرستی از کاستی‌ها و نارسایی‌ها را یادآور می‌شویم:

۹-۱. نویسنده امامت را در سه محور (بیان معارف، امامت باطنی و امامت در اداره جامعه) تعریف می‌کند، حال آنکه معنای دوم (امامت باطنی) اصلاً در علم کلام مطرح نبوده است.^۲ امامت در کلام شیعه از آغاز با عبارت «ریاسة عامه فی أمور الدین والدنیا» تعریف شده است^۳ و بعضی هم امامت را «التقدم لامر الجماعة» و امثال آن تعریف کرده‌اند.^۴ این تعریف آن قدر از نظر متکلمان شیعه روشن و آشکار بوده است که متکلمان اولیه همچون

بازتاب اندیشه ۱۳
۵۸
حکومت انتصابی

۱. آیه‌الله حاج شیخ جواد تبریزی، ایصال الطالب الی التعلیق علی المکاسبه ج ۳.

۲. رک: شهید مطهری، امامت و رهبری، ص ۵۵ و ۸۱.

۳. برای نمونه رک: میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۷۴؛ علامه حلی، الباب الحادی عشر، ص ۳۹.

۴. القاضی صاعد البریدی، الحدود و الحقایق، ص ۱۵.

شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، مبحث امامت را با فصلی تحت عنوان «فی وجوب الریاسه» آغاز می‌کنند^۱ و پس از اثبات ضرورت ریاست در امور دینی و دنیوی، به دلایل امامت ائمه علیهم‌السلام می‌پردازند. در منطلق اهل کلام، «ریاست در دین» به معنای حفظ شریعت و جلوگیری دین از تحریف و انحراف و «ریاست در دنیا» به معنای حکومت‌داری و اجرای حدود و احکام شریعت و برقراری عدل و احسان در جامعه است. نزاع شیعه و سنی دقیقاً در ریاست دنیوی است که همان ولایت اجتماعی می‌باشد. بنابراین، اولاً، در کلام شیعه مسأله امامت هرگز به صورت «بیان معارف الهی» مطرح نبوده است، بلکه «ریاست در امور دینی» مطرح بوده است که مستلزم اقدامات عینی و عملی در حفظ شریعت و جلوگیری از انحرافات فکری و دینی است^۲ و ثانیاً؛ نزاع شیعه و سنی در این است که اهل سنت معتقدند حوزه خلافت دنیوی با حوزه مرجعیت و معرفت دینی تلازم ندارد ولی شیعه معتقد است که در هیچ دوره‌ای (در عصر حضور یا غیبت) نمی‌توان خلافت و ریاست در دین را از ریاست در دنیا تفکیک کرد. بنابراین، جمع‌بندی اخیر نویسنده در مورد نظر شیعه که «در شأن سوم (خلافت و قضاوت) نیز با وجود معصوم نوبت به زعامت غیر معصوم نمی‌رسد» از نظر کلام سنتی ما، عبارت دقیق و کاملی نیست.

۲-۹. نویسنده معتقد است که «با تأمل در مباحث کلامی فریقین در نبوت و امامت در می‌یابیم که بین اشتراط عصمت و قول به انتصاب تلازم برقرار است، به این معنا که هر مقامی که عصمت شرط آن باشد، بدون انتصاب از جانب خداوند آن مقام به دست نمی‌آید و ثانیاً، اگر در تصدی مقامی عصمت شرط نباشد، انتصاب از جانب خداوند لازم نیست.» نویسنده محترم در این جا دچار خطای آشکار شده است و مسأله «نص» را با «انتصاب» اشتباه گرفته است. اساساً در باب عصمت، مسأله انتصاب مطرح نبوده است بلکه در مقابل دیدگاه اهل سنت، سخن بر سر لزوم تنصیب و اعلام شخص معینی به عنوان خلیفه رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده است. انتصاب به معنای تعیین شخص در عالم واقع (در مقام ثبوت) است، حال آنکه نص به معنای معرفی شخص به مردم (در مقام اثبات) است. متکلمان بر تلازم میان نص و عصمت استدلال کرده‌اند که چون عصمت از ویژگی‌های باطنی و درونی انسان است و مردم نمی‌توانند آن را تشخیص دهند، پس لازم است که از سوی خداوند شخص معصوم معرفی شود. از این رو، تصریح کرده‌اند که به جای نص، معجزه نیز

۱. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۴۸؛ سید مرتضی، الذخیره، ص ۴۰۹.

۲. در همین راستا، نکته ظریفی از سوی متکلمان گذشته مطرح شده است که آیا دایره اصلی تأثیرگذاری امامت در اعمال قلبی و باطنی است یا در رفتار ظاهری و اجتماعی. متکلمان بزرگوار شیعه که از «قاعده لطف» برای اثبات مدعای خویش بهره می‌گیرند، غالباً گفته‌اند که حوزه امامت به اعمال ظاهری مربوط است و به امور باطنی و اعتقادی اشخاص ربطی ندارد. برای نمونه رک: شیخ طوسی، تلخیص الشافعی، ج

می‌تواند بیانگر ویژگی عصمت ائمه علیهم‌السلام باشد.^۱ با این وصف، ملازمه‌ای که ایشان بیان داشته است، درست نیست و هرگز نمی‌توان به متکلمان شیعه نسبت داد که «اگر در تصدی مقامی عصمت شرط نباشد، انتصاب از جانب خداوند لازم نیست.»

حال فرض می‌گیریم که کسی معتقد باشد که عصمت مستلزم انتصاب است. در این حالت، اگر دسترسی به معصوم ممکن نباشد، بی‌درنگ نمی‌توان استنباط کرد که انتصاب اصلاً لزومی ندارد. این استنتاج، اصطلاحاً مغالطه «تمسک به لازمه اعم» است. یعنی می‌توان گفت که هرچند فعلاً نمی‌توان به معصوم دست یافت، ولی چون مرتبه فروتر از عصمت (یعنی مجتهد جامع‌الشرايط) وجود دارد، پس مرتبه‌ای از انتصاب (یعنی انتصاب عام) در اینجا ضروری است.

۲-۹. آقای کدیور در ادامه افزوده است: «در کلام شیعه غیر از دو منصب نبوت و امامت، هیچ منصب الهی دیگری به رسمیت شناخته نشده است. اصولاً از ولایت فقیه در هیچ کتاب کلامی بحث نشده است، تا چه برسد به اینکه متکلمی ولایت فقیه را از فروع امامت بشمارد. ریشه‌یابی کلامی برای ولایت فقیه از مباحث دهه اخیر است.» بدون اغراق باید گفت که این سخن یکی از عجیب‌ترین کلماتی است که تاکنون شنیده‌ایم. اگر منظور این است که در کلام سنتی، مستقلاً مبحثی با عنوان «ولایت فقیه» گشوده نشده است، باید گفت که چنین انتظاری نشان‌دهنده ناآگاهی از بستر تاریخی کلام شیعه دارد؛ زیرا شیعه تا سده‌های اخیر درگیر دولت‌ها و فرقه‌هایی بوده است که اصل امامت را انکار می‌کرده‌اند و شیعیان را به کفر و غلو متهم می‌کرده‌اند. علم کلام اصولاً «مسأله محور» است و به نیازمندی‌های فکری در هر عصر می‌پردازد. به دلایل بسیار، ولایت سیاسی و اجتماعی فقیه در واقعیت تاریخی شیعه چندان قابل طرح نبوده است، تا به صورت مستقل و مبسوط بدان پرداخته شود. اما اگر منظور این است که ولایت فقیه در کلام شیعه مطرح نشده است، سخنی نادرست و غیرمحققانه است. بسیاری از متکلمان شیعه از زمان شیخ مفید تاکنون در ذیل موضوع غیبت بارها از مسأله ولایت فقها بحث کرده‌اند و ولایت فقیهان را از فروع امامت دانسته‌اند.^۲ در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف) شیخ مفید رحمته‌الله در کتاب المسائل العشره در پاسخ به این شبهه که با غیبت امام علیه‌السلام ولایت و تصرفات اجتماعی ایشان (اقامه حدود، انفاذ حکم، دعوت به حق و جهاد با دشمنان) بر زمین می‌ماند و بودن و نبودن امام عملاً یکسان است، شیخ به صراحت پاسخ

بازتاب اندیشه ۱۳
۶۰
حکومت انتصابی

۱. گذشته از منابع پیشین مراجعه فرمایید به: خواجه طوسی و علامه حلی، کشف‌المصابر فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۶۵؛ شیخ طوسی، تلخیص‌النشائی، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲. البته متکلمان در ذیل تعریف امامت به «ریاست عامه آن را با ریاست نواب و امرای ائمه، مقایسه کرده‌اند و از همین جا نیز زمینه‌ای برای بحث ولایت فقیه در علم کلام فراهم آمده است. [برای نمونه رک: شرح باب حادی عشر از فاضل مقداد و مخدوم حسینی].

می‌دهد، که زمان غیبت نیز مانند عصر حضور امامان و پیامبران است که این امور به دست عمال و نایبان ایشان انجام می‌شود و اساساً نیازی نیست که امام خود مستقیماً این امور را متکفل شود و آنچه امام علیه السلام خود مستقیماً باید به دست گیرد، حفظ شریعت است.^۱ آقای مکدموت در کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید نیز همین عقیده را به شیخ مفید نسبت داده است.^۲ البته شیخ در مواضع دیگر نیز به این موضوع پرداخته است.^۳

ب) شیخ طوسی در مباحث کلامی خود با عبارتی صریح‌تر به مسأله ولایت فقیه در عصر غیبت اشاره کرده است. ایشان نیز در پاسخ به شبهه فایده امام عصر (عج) در زمان غیبت می‌نویسد: «و اما اگر وضع به همین ترتیبی باشد که امروزه وجود دارد و امام واحد است و امراء و قضات از طرف او در گوشه و کنار جهان به نیابت از او امور را تولى می‌کنند و همه می‌دانند که در فراسوی آنان امامی است، در این حالت لطف بر ایشان حاصل است و جایز است که [نایبان آن حضرت] غیر معصوم باشند و...»^۴ مترجم فاضل کتاب سال‌ها پیش از «دهه اخیر» در پاورقی کتاب در توضیح سخن شیخ علیه السلام آورده است: «مقصود این است که با نبودن امام، نایب امام در جای اوست و باید فرماندهان به فرمان نایب امام کار کنند» و افزوده است: «دلیل بر لزوم امام و حکومت دینی، قاعده لطف است.»^۵

ج) گذشته از کسان بسیاری که در علم کلام با نظر مثبت به ولایت سیاسی فقیه نگریسته‌اند، برخی از متکلمان، وظیفه ولایت امام عصر (عج) در اجرای حدود و اقامه عدالت را در عصر غیبت ساقط می‌دانند و از این پایگاه به شبهات غیبت پاسخ گفته‌اند.^۶ این موارد نیز خود دلیلی است بر اینکه برخلاف تصور نویسندگان، ریشه‌یابی کلامی ولایت فقیه از مباحث دهه اخیر نبوده است. *مرکز تحقیقات علوم دینی*

د) در برخی از آثار کلامی در دهه‌های پیشین (قبل از انقلاب اسلامی) نیز به بحث از

۱. سلسله مؤلفات الشیخ المفید ج ۳، ص ۱۰۵ - ۱۰۶. متن عبارت ایشان چنین است: «... و كذلك اقامة الحدود و تنفيذ الاحکام، و قد يتولاها امراء الائمة و عمالهم دونهم، كما كان يتولى ذالك امراء الانبياء عليهم السلام و ولاتهم و لا يخرجون الى تولى ذلک بانفسهم و كذلك القول فى الجهاد، الا ترى انه يقوم به الولاة من قبل الانبياء و الائمة دونهم، و يستغنون بذلك عن تولية انفسهم».

۲. مارتین مکدموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۷۲.

۳. مقایسه کنید میان رأی شیخ مفید در «امر به معروف و نهی از منکر» که مراتب تصرف را به بسط ید می‌داند و آن را متعلق به «سلطان» یا نایب او می‌شمارد و رأی او در مورد «همکاری با فاسقان» که آن را تنها برای کسی جایز می‌داند که از امام زمان اجازه داشته باشد و... (رک: سلسله مؤلفات الشیخ المفید، اوائل المقالات، ص ۱۱۹ - ۱۲۰).

۴. شیخ طوسی، تمهید الأصول فی علم الکلام، ص ۳۴۸.

۵. تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ترجمه عبدالمحسن مشکوة الدینی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ص ۷۷۰.

۶. ابوالصلاح حلبی، تقریب المعارف، ص ۴۴۵.

ولایت فقیه پرداخته‌اند. برای مثال، دانشمند فقید مرحوم سید احمد صفایی در پایان کتاب علم کلام که در سال ۱۳۳۵ نگاشته است، به این مسأله تصریح می‌کند. وی پس از بحث در ضرورت امامت و حکومت الهی چنین نگاشته است: «شیعه معتقد است که حکومت و قانون‌گذاری حق خاص خداست و هیچ فردی یا خانواده یا طبقه یا ملتی، حتی عموم نوع بشر، بدون اجازه خدا حق حکومت و قانون‌گذاری ندارد»^۱ و در پایان بحث در فصلی با عنوان «تفسیر اجتهاد و شرایط زمامداری» شرایط زمامداری را غیر از اجتهاد، مواردی از قبیل آشنایی به مقتضیات زمان، تقدم داشتن مصالح اجتماعی، نبرد با بی‌دینی، رعایت اصل مساوات اسلامی و... می‌داند.^۲ باید یادآوری کرد که پاره‌ای از فقیهان، همچون آیه الله بروجردی و امام خمینی، هرچند بحث ولایت فقیه را در علم فقه مطرح ساخته‌اند، اما به دلایل کلامی نیز تمسک جسته‌اند.

آری، موارد فوق و نظایر آن جملگی مربوط به سال‌ها و قرن‌ها قبل از «دهه اخیر» است که نویسنده و همفکرانش درصدد نقد ولایت فقیه برآمده و جایگزینی یک نظام عرفی به جای حکومت اسلامی را در دستور کار خود قرار داده‌اند.

۱۰. انتصاب در فقه: در این بخش نیز نویسنده دچار اشتباهاتی شده است که تنها به عناوین آن اشاره می‌کنیم:

۱ - ۱۰. ایشان پس از شمارش یازده منصب برای فقیه، ادعا کرده است که مناصب یادشده «غیر از افتا و قضاوت همگی اختلافی است.» ناگفته پیداست که اکثر موارد یادشده از «امور حسبیه» است که در ولایت فقیه نسبت به آنها تقریباً هیچ اختلافی وجود ندارد.

۲ - ۱۰. نویسنده ولایت عامه را «تمامی امور مرتبط با مصالح عمومی» معنا کرده و ولایت مطلقه را «ولایت بر اموال و انفس مطلقاً، حتی اگر خارج از قلمرو امور سابق باشد» می‌داند. این تعریف درست نیست بلکه ولایت مطلقه درست در چارچوب مصالح عمومی است و «مطلقه» در اینجا در نظریه امام خمینی «به معنای خارج بودن از احکام اولیه است، نه خارج بودن از مصالح عمومی.»

۳ - ۱۰. آقای کدیور با زحمت فراوان سعی می‌کند که نظر برخی از فقیهان درباره فرق میان سه مقوله «بیان شرایط»، «جعل حکم» و «نصب» را برجسته کند، حال آنکه این مسأله در بحث حاضر که به تفاوت حکومت انتصابی و انتخابی مربوط است، چندان فرقی ایجاد نمی‌کند و در هر حال نمی‌توان حکومت انتخابی مورد نظر نویسنده را از آن استفاده کرد. (رسیدگی به این موضوع مجالی بیشتر می‌خواهد).

۴ - ۱۰. آقای کدیور در مبحث ولایت فقیه سعی دارد تا با طرح احتمالات فرضی و برجسته کردن اختلافات فرعی، بین اقوال فاصله اندازد و در نهایت اصل ولایت فقیه را

۱. سید احمد صفایی، علم کلام، ج ۲، ص ۱۳۸.

۲. همان، ص ۱۴۶.

نظریه‌ای نادر و قابل تردید جلوه دهد. در جای خود بحث شده است که اصل ولایت فقیه در دیدگاه شیعه نظریه‌ای قاطع و غالب است و اختلاف فقیهان در حدود و ثغور ولایت فقیه است. به هر حال، این نکته مسلم است که در طول تاریخ تقریباً هیچ فقیه و متکلم شیعی، مشروعیت حکومت را به آرای عمومی و انتخاب ندانسته است. خوشبختانه در این باره در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقالاتی نگاشته شده است که ما را از بحث بیشتر بی‌نیاز می‌کند.

۱۱. انتصاب و انتساب: در این بخش نیز نکات چندی قابل تأمل است:

۱-۱۱. نویسنده در آغاز این بحث، مطلبی را به نظریه انتصاب نسبت داده است که نه از سوی صاحبان نظریه ادعا شده و نه هیچ تلازم منطقی با انتصاب دارد. ایشان معتقد است که نظریه انتصاب بر این مبنا استوار است که «دین تمامی کلیات و جزئیات نظام سیاسی حتی شکل حکومت را عرضه داشته است و واضح است که شکل متعین نظام سیاسی جز از راه انتصاب نمی‌تواند باشد.» حال آنکه انتصاب نظریه‌ای در باب مشروعیت و جایگاه حاکم اسلامی است و به هیچ وجه لازم نیست که چنین نظریه‌ای ادعا کند که کلیات و جزئیات نظام سیاسی در دین مطرح شده است. جالب اینجاست که خود ایشان در ادامه افزوده است که در این دیدگاه «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.» باید پرسید که اگر نظریه انتصاب معتقد است که کلیات و جزئیات نظام سیاسی در دین مطرح شده است، پس چرا باید «چگونه حکومت کردن» را به سلیقه و نظر فقیهان واگذار کند؟

۲-۱۱. آقای کدیور در باب معیار «دینی بودن حکومت» نخست اظهار می‌دارد که «جمع قابل توجهی از عالمان دین این نظریه [انتصاب] را قبول ندارند» و بلافاصله نتیجه می‌گیرد: «همین که حاکمیتی ضوابط دینی را رعایت کند... حکومت دینی است.» بر آگاهان پوشیده نیست که اگر برخی از متکلمان و فقیهان نظریه ولایت سیاسی فقیه (نه انتصاب فقیه به طور کلی) را قبول ندارند، خود تصریح کرده‌اند که اساساً هیچ دولتی را در عصر غیبت، مشروع و دینی نمی‌دانند، نه اینکه به صرف انطباق قوانین با شریعت به دینی بودن حکومت فتوا داده‌اند. بنابراین، فقهای شیعه در طول تاریخ غیبت یا حکومت دینی براساس ولایت فقیه را پذیرفته‌اند یا اصلاً هیچ حکومتی را دینی نمی‌دانند. آقای کدیور نظر خود و احیاناً تعداد اندکی از فقیهان یا متفکران اخیر را به عنوان نظر «جمع قابل توجهی از فقیهان» مطرح کرده‌اند. پیشتر گفتیم که ایشان در جای جای مقاله به جای توصیف به ارزش داوری پرداخته است.

۲-۱۱. سخن نویسنده در اینجا دچار یک کمبود و کاستی دیگری نیز هست؛ زیرا تنها به انطباق قوانین با شریعت بسنده نموده و درباره «مشروعیت حکومت» هیچ نظریه‌ای نپروراند. توضیح آنکه در فلسفه سیاسی گفته می‌شود که ماهیت یک نظام سیاسی

به دو عنصر اصلی مربوط است: یکی محتوا و منابع قانون‌گذاری و دیگری مشروعیت حاکم و حکومت. بر فرض که دینی بودن محتوای قوانین را از طریق انطباق آن با شریعت تأمین کنیم، اما مشروعیت الزام سیاسی و نظام توزیع قدرت را نیز باید از طریق دین اثبات کرد. در یک کلام، نویسنده باید نشان دهد که اولاً؛ در انطباق قوانین با ضوابط شرع چه سازوکار و تضمینی جز قدرت دخالت فقیه در تصحیح فرایند قانون‌گذاری می‌تواند پیش‌بینی کرد؟ آیا چنان‌که نویسنده معتقد است، صرف استفاده از «مشورت فقیهان» می‌تواند تضمین‌کننده اسلامی بودن وضع قوانین جامعه و اجرای درست آن باشد؟ ثانیاً؛ بر فرض که قوانین یک جامعه منطبق بر ضوابط شرع باشد، مشروعیت الزام سیاسی از سوی یک حاکم خاص بر چه مبنایی استوار است؟ حاکم اسلامی چه شرایطی باید داشته باشد و چگونه می‌توان وجود چنین شرایطی را در حاکم احراز نمود؟

۱۲. انتصاب و انتخاب: اینکه نویسنده محترم انتصابی یا انتخابی بودن حکومت را به یک انسان‌شناسی خاص نسبت می‌دهد، بیشتر زایدۀ ذهن ایشان است و آنچه در فقه و کلام از آغاز تاکنون گفته‌اند، چیز دیگری است. فقیهان با استناد به اصل «عدم ولایت بر دیگران» و با توجه به منطوق قرآنی که حکومت را تنها از آن خداوند می‌داند (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ)، معتقدند که اثبات ولایت برای هر کسی نیازمند به دلیل و مدرک است. از سوی دیگر، استدلال متکلمان در این خصوص بر محور «حفظ شرع» دور می‌زند، بدین معنا که حفظ شرع در واقعیت جامعه، بدون ولایت معصوم علیه السلام یا نایب او که بر شریعت احاطه دارد، امکان‌پذیر نیست. بدین ترتیب معلوم می‌شود که در بین متکلمان نیز سخن در خوش‌بینی و بدبینی نسبت به انسان نیست، سخن در این است که مرزبانی از دین در صحنه زندگی به دین‌شناس نیاز دارد.^۱

۱۳. نصب خاص و نصب عام: آقای کدیور در این بخش مطالبی بیان داشته است که نشان از کم‌دقتی دارد. برای مثال، ایشان نوشته است: «نصب عام ابتکار فقها بر برداشت از برخی روایات است و برخلاف نصب خاص در سیره عقلای معادل ندارد و از اصطلاحات خاص متشرعه است.» در این عبارت دو خطای آشکار وجود دارد: اولاً؛ نصب عام در فقه اسلامی اختصاص به ولایت فقیه ندارد. بلکه ولایت پدر و جد و نیز نصب متولی عام در وقف و امثال آن همگی نصب عام است. ثانیاً؛ در سیره عقلای معادل نیز نصب عام مطرح بوده و هست. برای مثال، در تعیین مسؤلان مراکز عام‌المنفعه و بنگاه‌های خیریه‌ای که فرد احداث می‌کند، غالباً نصب عام صورت می‌گیرد و مثلاً فرزندان ذکور خود را تا آخر به عنوان متصدی نصب می‌کند، یا مثلاً کسی به صورت جعله اعلام می‌کند که اگر کسی فلان کار را انجام دهد، او را به عنوان وکیل خود منصوب می‌کنم (به صورت نصب فعلی) و....

اما اینکه نویسنده اظهار داشته است که «نصب تشکیک بردار نیست» و «هر فردی به مجرد احراز شرایط فقاقت و عدالت می‌تواند خود را منصوب به نصب عام بداند و اقدام به اعمال ولایت کند»، خارج از موضوع بحث است؛ زیرا نظریه‌های سیاسی همواره دارای یک هسته اصلی است که ماهیت نظریه را شکل می‌دهد و نیز دارای ویژگی‌های فرعی و شکلی است که قابل بحث و تدوین است. برای مثال، بنابر نظریه نصب عام هیچ مانعی ندارد که نصب به گونه‌ای تشکیک بردار باشد و کسی که شرایط یادشده را بیشتر واجد باشد، از اولویت در ولایت برخوردار باشد یا مثلاً، چنان‌که فقهای گذشته گفته‌اند، شرط تصرف و ولایت «مبسوط‌الید» بودن است و می‌توان گفت که پذیرش عمومی مردم یکی از شاخصه‌های «بسط‌ید» و قدرت تصرف فقیه است. به هر حال، بهتر بود که نویسنده محترم در این مقام به اصل نظریه نصب می‌پرداخت و از ورود به جزئیات که قابل بازبینی و بازاندیشی است، خودداری می‌کرد. فقیهان شیعه بیشتر بر اصل نظریه تأکید کرده‌اند، تا جزئیات آن.

۱۴. نصب عام و نظریه انتخاب: در این بخش نیز به نکاتی چند اشاره می‌کنیم:

۱-۱۴. نویسنده اقوال پنج‌گانه‌ای را در نظریه انتصاب نقل می‌کند و این صورت‌ها را «جداً با هم متفاوت» می‌داند. حال آنکه با اندکی دقت معلوم می‌شود که این تفاوت‌ها، نسبت به اصل نظریه انتصاب کاملاً جنبه فرعی و جزئی دارد و هر نظریه‌ای در مقام تحقق عینی چنین احتمالاتی را خواهد داشت.

۲-۱۴. آقای کدیور در پایان تلاش کرده است تا نشان دهد که نظریه انتصاب در عمل قابل اجرا نیست و عملاً به نظریه انتخاب باز می‌گردد. استدلال ایشان بر دو مقدمه استوار است: ۱. در نظریه انتصاب، در پنج موضع برای تعیین یک احتمال از بین گزینه‌های مختلف، باید به تشخیص و گزینش بشری توسل جست و ۲. تشخیص و گزینش بشری مستلزم رأی و انتخاب است.

اما هر دو مقدمه فوق جای تأمل و تردید دارد. نخست باید دید که منظور از دخالت «تشخیص و گزینش بشری» در پنج موضع یادشده دقیقاً به چه معناست؟ وقتی که یک نظریه علمی بر نظریه دیگر ترجیح داده می‌شود، غالباً به دلیل قوت دلایل و شواهد آن نظریه است و گاهی به دلیل ترجیحاتی است که یک نظریه در مقام عمل دارد. نیک پیداست که در هر دو مورد معیار و میزان، نظر کارشناسان همان فن و دانش است و ربطی به رأی‌گیری و انتخابات ندارد. بنابراین در مقدمه دوم یک مغالطه اشتراک لفظی به وجود آمده است و انتخاب در حوزه کارشناسی با انتخاب در حوزه سیاسی خلط شده است. خلاصه آنکه اولاً، «تشخیص» در همه جا به معنای گزینش و انتخاب نیست بلکه به معنای فهم مقصود شارع می‌تواند باشد و ثانیاً، گزینش هم همیشه به معنای انتخابات و رأی اکثریت نمی‌باشد. ۲-۱۴. نکته مهم اینجاست که نویسنده محترم از نظریه انتصاب تصویری در ذهن خویش پروراند است که با آنچه فقیهان و صاحب‌نظران گفته‌اند، بسیار فاصله دارد.

ایشان تصور کرده است که حکومت انتصابی «صد درصد الهی» است و از این رو گفته است که «پذیرش انتخاب و مقبولیت خروج از مبنای انتصاب است.» حال آنکه امام خمینی ره و معتقدان به این نظریه تصریح کرده‌اند که نصب عام یک نظریه در باب «مشروعیت» است و در بعد «مقبولیت» و «کارآمدی» رأی و مشارکت مردم دخالت دارد. این نکته تقریباً همان است که در زبان فقهای گذشته به آن «بسط ید» می‌گفتند.

۴-۱۴. آقای کدیور ترجیح یک نظریه در جامعه عالمان و متخصصان را «نوعی انتخاب مبتنی بر اریستوکراسی فقهی» خوانده است و پیشنهاد کرده است که به جای حل و فصل نظریه‌های علمی در بین متخصصان و فقیهان، به صندوق رأی‌گیری روی آوریم. این پیشنهاد از سوی ایشان و همفکرانشان در سال‌های اخیر نشان از سیاسی شدن فضای فرهنگ و اندیشه در کشور دارد. چنان‌که ایشان می‌دانند، امروزه در دانش‌هایی چون فلسفه علم و جامعه‌شناسی علم تأکید می‌شود که مرجع تشخیص نظریه برتر، «جامعه عالمان» در همان رشته علمی است و گمان ندارم که حتی مدعیان سینه‌چاک دموکراسی در غرب هم چنین پیشنهادات سیاسی را در حوزه علم و اندیشه روا دارند. آری در نظام‌های دموکراتیک پس از کارشناسی‌های جزئی و علمی فراوان از سوی صاحب‌نظران، برنامه‌ها و مدل‌های اجرایی از سوی احزاب اعلام شده و مردم هم با اعتماد به کارشناسان یا احزاب، یک برنامه را انتخاب می‌کنند. یعنی در دنیای دموکراسی نه تنها اریستوکراسی علمی پذیرفته شده بلکه اریستوکراسی سیاسی (از طریق احزاب و نخبگان سیاسی) نیز مورد قبول قرار گرفته است.

۵-۱۴. ایشان در پایان نتیجه‌گیری کرده‌اند که «تنها فرق حکومت انتصابی و انتخابی این است که حکومت انتخابی آشکارا روش انتخاب را دنبال می‌کند و حکومت انتصابی آنچه را واقعاً با انتخاب بشری تعیین کرده است، نصب الهی و کشف منصوب می‌نامد.» راستی اگر نظریه انتصاب در مقام عمل همان روش انتخابی است، پس چگونه است که استکبار جهانی در دو دهه گذشته با هزینه‌های بالا و اجرای پروژه‌های بزرگ تحقیقاتی و برگزاری سمینارها سعی در ابطال نظریه ولایت فقیه داشته و ولایت فقیه در ایران را بزرگترین دشمن دموکراسی (به تفسیر خودشان) می‌دانند؟ اگر حکومت انتصابی عملاً با انتخاب بشری تعیین می‌شود، چرا برخی از روشنفکران ما در دهه اخیر همه همت خویش را بر نقد این نظریه گذاشته و از شعار «توسعه سیاسی» سوءاستفاده کرده، برافتادن نظام ولایت فقیه را اراده می‌کنند؟