



نظریه ی زمامدار گماری توده یی و منطق استنباط

پدیدآورنده (ها) : رشاد، علی اکبر

فلسفه و کلام :: نشریه کتاب نقد :: تابستان ۱۳۷۷ - شماره ۷

صفحات : از ۷۸ تا ۹۹

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/9617>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۴/۰۹/۲۸

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

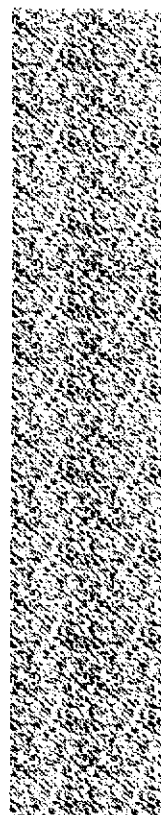
- شرایط تشکیل عقد نکاح: مقایسه بین حقوق ایران و فرانسه و فقه اسلامی: موانع اجتماعی نکاح
- قواعد عمومی «خيارات» از نگاه فقه امامیه و حقوق موضوعه ایران
- راهکارهای اساسی حل مسئله نشوز و شقاق زوجین در قرآن و حدیث
- بررسی تطبیقی نقش رویه قضایی در تحقق امنیت قضایی و اقتصادی در حقوق ایران و مصر
- مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه
- فلسفه عده طلاق از منظر مفسران فریقین
- فقهی زوج در فقه امامیه، حقوق ایران و فرانسه
- سن تکلیف: آیا سن تکلیف ۹ سالگی و ۱۵ سالگی است؟
- بررسی فقهی و حقوقی نشوز زوج و زوج (۱)
- تحول موضوعات و پویایی علم فقه
- مسئله اصالت در تفسیر حقوق بشر؛ بازخوانی انتقادی نگاه اسلام گرایانه محمد غزالی به اصول اعلامیه حقوق بشر
- بررسی تطبیقی «تفسیر متن» از دیدگاه هرمنوتیک و اصول فقه

عناوین مشابه

- نحوه ی انتخاب گیاهان در برنامه ریزی و معماری فضاهای سبز شهری در ایران (ارائه ی روشی با استفاده از منطق و نظریه ی مجموعه ها در ریاضیات)
- آنتروپی جامعه معرفتی اجمالی نظریه ی آنتروپی جامعه و مثالی از کاربرد آن در تحلیل جامعه ی توده ای
- راهگشایی منطق فازی در تبیین رابطه ی نظریه و واقعیت
- نظریه ی فرهنگ، فناوری و توسعه (معرفی دیدگاه نهادیون)
- نگاهی به تاریخچه ی منطق و معرفی کتاب هنر استدلال
- منطق زمان و نظریه قیاس اقترانی شرطی ابن سینا
- ته مانده های جشنواره ی بیست و ششم: چه حوصله یی دارند این آدم ها!
- رابطه ی موسیقی و ایده ی منطق از دیدگاه هگل
- مطالعه ی تحلیلی و تطبیقی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با نظریه ی سازه انگاری
- پارادایم روش شناختی کیفی روش تحلیل کنش در نظریه ی اروپینگ گافمن با نگاهی به مبارزات انتخاباتی مک کین و اوباما

نظریه‌ی

زمانمدارگماری توده‌یی



و منطق استنباط

علی اکبر رشاد



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در قبال پرسش از «منشأ مشروعیت» حکومت
دینی، و «مبدأ جواز یا استحقاق حکمرانی زمانمدار»
اسلامی در غیبت رهبری معصوم، دو پاسخ، در
میان ارباب نظر و اصحاب سیاست در روزگار ما
مطرح است:

۱. برخی «مشروعیت و استحقاق» را ناشی از
اراده‌ی الهی و نصب از ناحیه‌ی معصوم می‌دانند.
این نظرگاه به این بیان تقریر می‌شود که: خدا
خالق هستی و از جمله انسان است، پس همو نیز

مالک انسان و جهان است، پس ملک و فرمانروای حقیقی هستی نیز او است و مردان آسمانی، خلیفه‌گان آفریدگار و فرمانروای هستی‌اند که تولیت امر جامعه و تصدی اجراء احکام الهی را بر عهده دارند. در غیاب رهبران آسمانی (معصوم) نیز عالمان دین‌شناس دادورز پرهیزگار و توانا به نیابت، (به جعل و نصب) از سوی آنان، امر حکومت را تولیت و تصدی می‌کنند. مردم نیز، با تشخیص مصداق فقیه منصوب و حمایت و اطاعت از او، اعمال ولایت و اجراء حدود الهی را ممکن می‌سازند. این دیدگاه به «نظریه‌ی انتصاب عام الهی فقهاء» نامبردار است.

۲. برخی دیگر «مشروعیت استحقاق»، را ناشی از اراده‌ی ملت و انتخاب اکثریت مردم می‌دانند. تقریر این دیدگاه بدین شرح است: خدا خالق، پس مالک و پس ملک است. در زمان و مکان حضور معصوم، زمامداری به عهده‌ی اوست، اما در موقعیت غیبت، فقط صفات و شرایط افراد صالح (فقهاء جامع) توسط پیشوایان آسمانی تعیین گردیده، گزینش و برگماری فردی از میان افراد صلاحیت‌مند، به رأی اکثریت وانهاده شده است، فرد ذی‌صلاح، استحقاق رهبری را از رهگذر

انتخاب و انتصاب از سوی توده‌ی مردم تحصیل می‌کند. این دیدگاه به «نظریه‌ی انتخاب مردمی» شهرت یافته است.

عمده‌ی رسالات و مقالاتی که در تقریر نظریه‌ی حکومت، از دو منظر یاد شده، نشر یافته است. مشوش، آشفته و ناپیراسته است، چنانکه گاه در آثار و اظهارات اصحاب هر یک از دو نظر، «مدعیات متنافی الاجزاء» و حتّاً متناقض با مدّعا، به چشم می‌خورد، و همین نکته نیز دشواریهای بسیاری را در امر ارزیابی نظرگاهها، پدید آورده است.^(۱)

از جمله پر حجم‌ترین مکتوباتی که در تبیین «ولایت فقیه و فقه دولت» نشر یافته، مجموعه‌ی سه جلدی «دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدّوله الاسلامیه» اثر آیت‌الله حسینعلی منتظری نجف آبادی^(۲) است.

از آنجا که نویسنده در این نگاشته‌ی پر تتبع مبسوط، از «نظریه‌ی انتخاب» و به تعبیر صحیح و صائب، دیدگاه «انتصاب مردمی»، و نگاهه‌ی «زاممدار گماری توده‌یی» جانبداری کرده است، بی‌آنکه چندان قصد ردّ یک دیدگاه و قبول دیدگاه دیگر در میان باشد.^(۳) ما، در این گفتار





به ارزیابی گذرای ادله‌ی مطرح شده در این مجموعه، برای اثبات «گمانه‌ی رهبر گماری توده‌یی» و کیفیت استدلال بدانها، از نقطه نظر حدود وفاداری مؤلف به منطق استنباط، و میزان دلالت ادله بر مدعا، می‌پردازیم.

نویسنده‌ی «دراسات...» باب پنجم اثر را که شامل شش فصل مشبع است، به بیان «کیفیت تعیین زمامدار و طرق انعقاد امامت» اختصاص داده است: (۴) در فصل نخست به نقل اقوال فیلسوفان و فقیهان در خصوص «منشأ مشروعیت حکومت» حاکم پرداخته است، در فصل دوم در نقد «نظریه‌ی انتصاب عام الهی» در مقام ثبوت، سخن رانده است. در فصل سوم دلایل نظریه‌ی نصب عام فقیهان را بررسی کرده است، فصل چهارم عهده‌دار بیان ادله و نکاتی است که می‌تواند برای اثبات صحت انعقاد امامت، از رهگذر «انتخاب امت» مورد تمسک قرار گیرد. فصل پنجم باب، حاوی واریسی اخبار بیعت است، و در فصل ششم شانزده نکته‌ی مهم را پیرامون حکومت دینی و ولایت امر، باز گفته است.

مدعیات و محتوای این باب، از وجوه گونه‌گون قابل نقد است:

۱. میزان التزام نویسنده به منطق استنباط و متدولوژی اجتهاد.

۲. حدود پایبندی نگارنده به قواعد منطق، و انواع مغالطاتی که در تقریر استدلالها روی داده است.

۳. تمامیت ادله‌ی اقامه شده از حیث دلالت بر مدعای مؤلف.

۴. ناپیراستگی متن، ناسازگاری درونی مدعا و طرح مدعیات متناقض.

۵. تفاوت و تهاافت فراوان رفتار و گفتار پیشین و پسین و بویژه نوشتارهای اخیر نویسنده با نظرات وی در این کتاب.

چنانکه مذکور افتاد، اینک در این مقاله، ما تنها - و آن هم به نحوی گذرا - از حیث موارد یک و سه، به نقد اثر مزبور می‌پردازیم و نقد فراگیر و مبسوط را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.

علوم فقهی از دانش‌های گوناگونی مانند «فلسفه‌ی علم فقه»، «فلسفه‌ی احکام»، (۵) «قواعد فقه»، «اصول فقه» و «فقه» سامان یافته است، اصول فقه، عهده‌دار تقریر «منطق استنباط» و متدولوژی اجتهاد می‌باشد. میزان صواب و صحت یا حجیت هر «حکم فقهی»، وابستگی تام دارد به میزان دقت

فقیه در کاربرد منطق اجتهاد و فرایند تعریف شده‌ی استنباط حکم؛ هر چند استنباط هر «سنخ» و «فرع» و «مورد» از احکام فقهی، فرایند ویژه‌ای را طی می‌کند - و یا دست کم، روند هر نوع و مورد تفاوت‌هایی با دیگر انواع و موارد دارد. اما صرفاً برای آشنایی خوانندگان عزیز، نمونه را اینجا به فرایند استنباط یک حکم اشاره می‌کنیم:

۱. تعریف موضوع، تبیین مدّعی، یا تنقیح محل نزاع.

۲. تبیین فرضهای محتمل در پاسخ به مساله

۳. بررسی مقام ثبوت

۴. شرح پیشینه‌ی تاریخی و طرح آراء ماضی و معاصر (موافق، مخالف، تفصیل، تزییق، توسعه) و تقریر و ارزیابی دلائل هر یک.

۵. بیان نظریه‌ی مختار و بررسی مقام اثبات بر مبنای رأی مختار.

در بررسی مقام اثبات، هر چند ترتیب یکسانی مورد اتفاق فقیهان نیست، اما نوعاً نخست دلیل یا دلائل عقلی مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس آیات و آنگاه روایات باب و سپس اجماع.

در استناد به هریک از منابع چهارگانه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) نکات بسیاری باید مورد

توجه قرار گیرد که اینک مجال شرح همه‌ی آنها نیست، اما از آنجا که نویسنده‌ی «دراسات ...» به انبوه اخبار برای اثبات مدّعی خود در مساله، تمسک جسته است، اینجا به نکات عمده‌ای که در استدلال به روایات باید ملاحظه گردد، اشاره می‌کنیم.

در استدلال به اخبار، موارد زیر باید مورد توجه قرار گیرد. (۶)

۱. طرح و بررسی اخبار، به ترتیب میزان وضوح و اتقان صدور و سند و حدود صراحت دلالت.

۲. جستجوی ثبت عبارت متن و رجال سند هر خبر، در مجامع روایی و رجالی، جهت اطمینان از تمامیت متن و عدم تقطیع و نیز یافتن نسخه بدلها و شناسایی راویان.

۳. بررسی رجال سند خبر، از حیث درجه‌ی وثاقت و تعیین درجه‌ی اعتبار و حجّیت حدیث.

۴. بررسی شرایط و شأن صدور خبر.

۵. بررسی مفردات متن.

۶. تطبیق صدر و ذیل خبر و تعیین مدلولات اجمالی آن.

۷. فحص از عام و خاص.





۸. فحص از مطلق و مقید

۹. فحص از معارض، و در صورت وجود معارض، مقایسه و تعیین درجه‌ی مقاومت آن در قبال معارض (قواعد تعادل و تراجیح).

۱۰. تعیین میزان حجّیت و دلالت خبر.

با توجه به فرایند فوق، ایرادات بسیاری بر طرز استناد نویسنده به روایات وارد است، که ما فهرست‌وار به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. روایات مورد استناد، تقطیع و بدون ذکر صدر و ذیل - که در دلالت روایت بسیار مؤثرند - نقل شده و گاه حذف صدر و ذیل، سبب تغییر معنی حدیث گردیده است!

۲. با اینکه اسناد اخبار مورد استناد، مخدوش است، به بهانه‌ی اینکه مستفیضه است و یا از مجموع آنها، تواتر مضمونی حاصل می‌شود،^(۷) از ذکر و بررسی اسناد روایات مورد استناد، خودداری کرده است.

آنگاه از روایات متعدد ضعیف السند، تواتر مضمونی حاصل می‌شود که مدلول واحدی از آنها به دست آید، و آن مدلول نیز عین مدّعی باشد، چنانکه خواهیم دید روایات نقل شده هرگز مدلول مشترک ندارند، یا اگر قدر مشترکی بتوان از آنها به

دست آورد، مدلول آنها منطبق با مدعا نیست.

۳. شرایط صدور هیچ یک از اخبار بررسی نشده است، در حالی که توجه به شرایط صدور برخی احادیث مانند روایات بیعت، مدلول دقیق آنها را روشن می‌سازد.

۴. نوشته از لحاظ توجه به نکات ششگانه‌ی دیگر نیز بی‌نهایت محروم از دقت و ژرف رسی است، و مولف در ورطه‌ی انواع مغالطات درغلطیده است، به طوری که برخی از ادّله، اتم از مدّعا و برخی دیگر، اخص از آن هستند و برخی هیچ دلالتی بر مدعا ندارند، و برخی نیز منافی مدّعی مؤلف‌اند! چنانکه برخی دیگر مصادره به مطلوبند، یعنی: دلیل، عین مدّعی است و بعضی از ادّله نیز ادّعی بی‌دلیل یا خلاف واقع‌اند!^(۸)

۵. اگر دلیل نخست (استدلال عقلی) یا دوم (سیره‌ی عقلاء) وی، صائب و صحیح باشند، اکثر دلائل، تنها موید این دو دلیل و ارشاد به آنها خواهند بود و کمیت دلائل و استدلالها با حجم نزدیک به چهل صفحه، دست آورد علمی قابل اعتنایی نخواهد داشت!

ما اینجا از ایرادات گوناگون صرف نظر کرده، تنها شرح افزونتری در خصوص میزان دلالت و

انسطباق مدلول ادلّهی بیست و ششگانه‌ی مجموعه‌ی مزبور عرضه می‌کنیم.

مدّعی مؤلف را می‌توان بدین شرح باز گفت:

۱. در باب «منشأ مشروعیّت» - به اصطلاح سیاسی و نیز به مفهوم فقهی آن - یکی از دو فرض صحیح است و بس:

۱/۱ - مبده سیادت و حاکمیت، خداوند متعال است، بی‌آنکه مردم هیچ سهم یا حتّا نقشی در «انعقاد امامت» داشته باشند.

۱/۲ - امت تنها مصدر سیادت و سلطه است و، امامت فقط با رأی مردم منعقد می‌شود و هرگز فقیه جامع پیش از انتخاب شدن، اجازه یا استحقاق حکومت ندارد.

۲. برای اثبات فرض نخست درباره‌ی پیامبراسلام (ص) و امامان معصوم (ع)، دلائل کافی در دست است؛ اما نصب مستقیم یا غیرمستقیم فقیهان از سوی خدا در مقام ثبوت، تصویر صحیحی^(۹) ندارد. در مقام اثبات نیز، ادله‌ی مطرح شده برای احراز ولایت انتصابی، کفایت نمی‌کنند.^(۱۰)

۳. صد البته اگر دلائل «انتصاب الهی فقهاء» کافی بود راه صحیح و صائب، همان فرض نخست می‌بود، اما چنین نیست، پس تنها فرض ممکن و مجاز آن است که توده‌ی مردم به عنوان مصدر سیادت واسطه، با انتخاب خود، به یکی از فقیهان حائز شرایط، تفویض ولایت کنند. رأی توده، منشأ جواز یا استحقاق سلطه و تصرّف برای فقیه است.^(۱۱) نویسنده‌ی دراسات در فصل چهارم و پنجم، بیست و شش دلیل بر مدّعی خود اقامه کرده است.^(۱۲)

اکنون ارزیابی میزان دلالت دلائل بیست و ششگانه:

یک - برخی از ادله‌ی ادعایی، اعم از مدّعی مؤلفند (مانند دلائل: هشتم ص ۵۰۳، نهم ص ۵۰۴، دهم ص ۵۰۴، یازدهم ص ۵۰۵، دوازدهم ص ۵۰۵، سیزدهم ص ۵۰۶، چهاردهم ص ۵۰۶، بیستم ص ۵۰۷ و بیست و چهارم ص ۵۱۰) از جمله‌ی موارد مزبور، تمسک به عباراتی از قبیل بیان امیر بلاغت (ع) هنگام هجوم مردم، برای بیعت با آن حضرت پس از هنگامه‌ی قتل عثمان است: «دَعُونِي وَالتَّمَسُّوا غَيْرِي ...، وَإِنْ تَرَكْتُمُونِي فَأَنَا





كَأَعِدِكُمْ، وَ لَعَلَىٰ أَسَمْعُكُمْ وَ أَطُو عُنْكُمْ لِمَنْ وَ لَيُثْمُوهُ
أَمْرُكُمْ، وَ أَنَالَكُمْ وَ زِيرًا خَيْرٌ لَّكُمْ مِنِّي وَ زِيرًا^(۱۳)

اولاً: اگر مراد حضرت (ع) این باشد که «حکومت به مردم تعلق دارد و برگماری زمامدار به دست آنان است» و ایشان «رضای مردم را منشأ امامت می‌دانند»، پس شخص حضرت امیر (ع) نیز، جواز یا حق حکومت نداشته است، ایشان هم باید از سوی مردم برگزیده و برگمارده می‌شد و چنین نیز شد، پس این روایات به فراتر از مدعای مؤلف که «لزوم گزینش و برگماری فقیه» است دلالت دارند، و به مقتضای این اخبار، حتی معصومان (ع) حق حکومت بر مردم ندارند جز به انتصاب از سوی آنان!

نویسنده در پاسخ به این احتمال که «ممکن است اعتذار حضرت (ع) در مقام «جدل»، صورت گرفته باشد»، اصرار می‌ورزد که اگر بیان حضرت امیر (ع) از موضع «جدل» هم باشد، مجادله براساس یک موضع صحیح و صواب (ضرورت انتصاب امام از سوی مردم) صورت بسته است!

ثانیاً: با توجه به ادله ی قطعی انتصاب تنصیصی امامان معصوم (ع) بر زعامت دینی و دنیوی، بی‌شک اعتذار امام (ع) در مقام جدل بوده

است، و روشن نیست مؤلف به استناد چه سندی ادعا کرده است که جدل باید بر اساس سخن واقعاً حق، صورت گیرد؟ جدل کافی است که براساس «باور داشت» خصم، صورت پذیرد، هر چند باور ناصواب باشد. در محل نزاع نیز چنین بوده است، یعنی: مردمی که پیش از حضرت به زعامت سه خلیفه ی دیگر تن در داده بودند، بر عدم نصب تنصیصی امام و امکان انعقاد امامت به انتخاب مردم باور داشته‌اند، کما اینکه گاه امام (ع) در قبال استناد غاصبان خلافت به «قرابت رسول (ص)» بر آنها احتجاج می‌فرمود: «که من اقرب به آن حضرت هستم»، آیا می‌توان از این احتجاج و جدل، نتیجه گرفت که به فرموده ی حضرت (ع)، قرابت، ملاک زعامت در اسلام است؟

وَ أَن كُنْتَ بِالْقُرْبَىٰ حَبِجْتَ خَصِيمَهُم

فَقَفَّيْكَ أُولَىٰ بِالنَّبِيِّ وَ أَقْرَبُ^(۱۴)

و چنانکه آن حضرت، در قبال نکث و نافرمانی کسان، بارها به «اصرار و بیعت آنان» و «امتناع خود»، احتجاج می‌فرمود. کما اینکه مضمون برخی نامه‌های امام (ع) به معاویه هم از این قبیل است. شگفتا برخی نامه‌ها را، که قطعاً در مقام احتجاج و جدل با معاویه، شرف صدور یافته است^(۱۵)، مؤلف

به عنوان دلیل (مانند مورد یازدهم) برای اثبات مدعای خود ذکر کرده است! و نیز بیان دیگر حضرت، که به عنوان دلیل دوازدهم خویش طرح شده (۱۶)، صراحت تمام در محاجّه و مجادله دارد. اگر اخباری مانند عبارات فوق تقطیع نمی‌شد، خواننده به دلالت بسیار صریح بخش‌های حذف شده به سرّ اعتذار حضرت که «جدل» و «اتمام حجت» است پی می‌برد، چرا که در بخش‌های حذف شده‌ی همین نامه، آن حضرت از انحرافها و تحریفهایی که پدید آمده و مانع تحقق و کامیابی حکومت علوی خواهد شد، سخن رانده، و عدم پابندی و پایداری بیعت کنندگان به مقتضای بیعت و لوازم حکومت عدل را پیش‌بینی می‌فرماید و به همین واقعیت‌ها به مثابه محاذیر و معاذیر تمسک می‌نماید.

دو - مدلول برخی دیگر از دلائل نویسنده‌ی دراسات ...، اخصّ از مدعای وی است، مانند:

۱. دلیل چهارم (ص ۴۶۴)، ایشان می‌گویند: انتخاب زمامدار و تفویض امور حکومت از سوی مردم به وی و پذیرش این امر از ناحیه‌ی زمامدار، نوعی «عقد و معاهده» است، و «بناء عقلاء» و «عمومات لزوم وفا به عقود و شروط، دلیل صحت و

نفاذ این عقد و عهد است.

اولاً: این ادعا، مصادره به مطلوب است! زیرا موضوع عهد و عقد باید دراختیار معاهد باشد تا حق و امکان معاهده‌داشته باشد، یعنی باید اثبات شود که ولایت، حق مردم است و مردم در عرض ولایت‌الهی، برخویش ولایت دارند، یا خداوند «حق ولایت» خود را بدانان تفویض فرموده است، سپس از اینکه مردم می‌توانند بر سر این حق با دیگری پیمان بدهند و عهد بستانند، سخن رانده شود، حق ولایت برای مردم، با این دلیل اثبات نمی‌شود و اگر حق ولایت اثبات شده باشد، دیگر چندان نیاز به تمسک به «عمومات لزوم وفا» به عهود و عقود نیست.

ثانیاً: اگر اموری به مردم وانهاده شده باشد و مردم آن را به ولی واگذارند، آن «امور» همه‌ی «امر حکومت» نیست و ولی امر به اقتضای طبیعت حکومت یا اجازه‌ی شارع از حقوق و اختیارات بسیاری برخوردار است که مردم حق ورود به حدود بسیاری از آن حوزه‌ها را ندارند.

ذات نیافتاده از هستی، بخش

کی تواند که شود هستی بخش!

ثالثاً: به فرض که مردم محدودیتی از لحاظ





دخالت در حوزه‌های عمل حکومت نداشته باشند، اگر عده‌ای از امت، که انتخابگران فاتح‌اند (مثلاً ۵۱٪ در قبال ۴۹٪ امت، و اگر انتخابات حزبی باشد ممکن است حتی با احراز ۳۰٪ آراء در مقابل احزاب رقیب) زمام امور را به دست گرفتند چه حقی دارند که باگزینش یک فرد، اختیارات صد درصد امت را به او تفویض کرده، او را بر حقوق و حیات، و نفوس و اعراض و اموال همه‌ی مخالفان، یا کسانی که در انتخابات شرکت نجسته‌اند، و یا حتی آن نسلی که در هنگام انتخاب، زاده نشده بودند یا صاحب رأی نبودند، تحمیل نمایند؟

رابعاً: اگر همه‌ی آحاد مردم در گزینش زمامدار شرکت بجویند و کسی را به زعامت بگمارند او وکیل مردم خواهد شد، نه ولی آنان؛ گماشته و تحت امر مردم باید باشد نه فرمانفرمای آنان؛ هم از این رو، اطلاق «ولایت» به مفهومی که در فرهنگ دینی مراد می‌شود به منصبی که بر مبنا و با شیوه‌ی انتخاب و انتصاب توده‌یی، پدید می‌آید، دقیق و صحیح نیست.

مؤلف «دراسات...»، پنجمین دلیل (صص ۹- ۴۹۷) خود را آیات و روایاتی همچون: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنَّهُمْ سُورَا

بَيْنَهُمْ»^(۱۷) و «إِذَا كَانَتْ أُمْرَاؤُكُمْ خِيَارُكُمْ، وَ أَغْنَيْنَاكُمْ سَمَحَاتُكُمْ، وَ أُمُورُكُمْ سُورَا بَيْنَكُمْ، فَظَهَرُ الْأَرْضِ خَيْرُكُمْ مِنْ بَطْنِهَا»^(۱۸) و همچنین «مَنْ جَاءَكُمْ يُرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ الْجَمَاعَةَ وَيَتَّصِبَ أَمْرَهَا وَيَتَوَلَّى مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ، فَأَقْتُلُوهُ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ آذَنَ ذَٰلِكَ»^(۱۹) که مشوق شورا و مبین منزلت این سنت در اسلام است، می‌داند. وی به نصوص فوق چنین استدلال می‌کند:

۱. واژه‌ی «امر» در آیات و روایات، منصرف به «حکومت» است، یا قدر متیقن از آن «حکومت» است.

۲. آیات و روایات نیز، امت را در باب «امر» به شورا تحریص و ترغیب می‌دارد، و اکثریت مسلمین نیز از صدر اسلام، شورا را اساس خلافت پس از رسول قرار داده‌اند.

۳. پس زمامدار باید با انتخاب امت گمارده شود.

اولاً: اگر مدلول آیات و روایات، تعیین رهبری عالی حکومت به روش شورا باشد، پس پیامبر(ص) - العیاذبالله - معنی آیات الهی و کلمات خویش را به درستی درنیافته و یا دریافته اما با انتصاب رهبرانی جهت امت، برای مدت چند قرن پس از

خود - بل تا همیشه (بنا به عقیده‌ی مسلم شیعه) - از مدلول آیه، تخلف ورزیده و توصیه‌های خویش را زیر پا نهاده است! اما خلیفه‌گان و پیروان مکتب خلفاء و به تعبیر نویسنده، «اکثریت مسلمانان» بهتر از پیامبر (ص)، کلام خدا را فهمیده و به توصیه‌ی ایشان جامه‌ی تحقق پوشانده‌اند!

ثانیاً: به قرینه‌ی «وَسَاوِرُ هُمْ فِي الْأَمْرِ» که مخاطبش پیامبر (ص) است که خود بزرگترین مفسر آیات، و زمامدار بالحق و بالفعل بود و با عنایت به سیره‌ی آن بزرگوار، و نیز به شهادت عبارت «وَأُمُورُكُمْ شُورًا بَيْنَكُمْ» در حدیث نخست، که واژه‌ی «امور» را جمع بکار برده است، و نیز با توجه به اینکه این عبارت، پس از توصیف زمامداران: «أَمْرًا لَكُمْ خِيَارُكُمْ» آمده است، مراد از شور در «امر» و «امور»، رایزنی در تدبیر امور جاری حکومت و مسائلی که به مردم وانهاده شده می‌باشد، امور و مسائلی چونان: سازمان حکومت، برنامه‌ریزی، تعیین مقررات روزمره - در موارد فاقد احکام مصرّح و مستتر در متون دینی و مباحات - گزینش در موارد چند گزینه‌ای (تخییری) مصلحت دیدهای موقعیتی آیین‌نامه و روش‌ها، شناسایی مصادیق و موضوعات احکام و...

و چه بسا دلالتی از قبیل ادله‌ی شورا، بر لزوم استشاره‌ی زمامدار با متخصصان و خبرگان در امور حیاتی، و وجوب التزام به نتایج شور داشته باشد، اما بر «نصب رهبر» از طریق شور دلالت ندارد.

ثالثاً: چنانکه اشاره شد - بر خلاف مرام تحقیق علمی و منطق استنباط - برخی روایات تقطیع گردیده و همین امر سبب تفسیر نادرست روایت شده است. از جمله مواردی که از سر تسامح یا عمد، تقطیع شده خبر نخست می‌باشد. ادامه‌ی روایت چنین است: «وَإِذَا كَانَ أَمْرُكُمْ شِرَارًا كُمْ وَ أَغْنِيَاكُمْ بِخَلَائِكُمْ وَ أُمُورُكُمْ إِلَى نَسَائِكُمْ، فَبَطْنُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ ظَهْرِهَا»^(۲۰)؛ چنانکه ملاحظه می‌فرمایید: در مقابل عبارت «وَأُمُورُكُمْ شُورًا بَيْنَكُمْ» (کارتان با رایزنی باشد)، عبارت «وَأُمُورُكُمْ إِلَى نَسَائِكُمْ» (کارهاتان به زنانان سپرده شده باشد) قرار گرفته است، نه مضمونی دال بر غیر انتخابی بودن رهبر در آن اعصار، سپردن کار سیاست اجتماع به زنان نیز رسم نبوده است.

روایت دوم نیز کسی را که با سوءنیت به «تفرقه افکنی، پرداخته و به «استیلاء بلا استحقاق و صلاحیت» و اعمال ولایت «بدون مشورت» دست یازیده، مهدورالدم می‌داند و بر چیزی فراتر از آنچه





اشارت شد (مانند زمامداری گماری توده‌یی) دلالت نمی‌کند.

سه - دسته‌ای دیگر از دلائل هیچ‌گونه دلالتی بر مدعا ندارند: مانند دلائل اول (ص ۴۹۳)، سوم (ص ۴۹۵)، ششم (ص ۴۹۹) دوازدهم (ص ۵۰۵) هیجدهم (ص ۵۰۸)، بیستم (ص ۵۰۸)، بیست و چهارم (ص ۵۱۰) بیست و پنجم (ص ۵۱۱) و بیست و ششم (ص ۵۱۱)

از باب نمونه: نخستین دلیل نویسنده حکم عقل است، که اینگونه تقریر شده است:

الف - عقل حکم می‌کند به:

۱. قبح هرج و مرج و آشوب.

۲. بایستگی بر پایی نظم و تأمین مصالح

جمعی، بسط هنجار و رفع ناهنجار و...

۳. اینکه، اینهمه فراچنگ نمی‌آید، جز در

سایه‌ی دولت صالح عادل کارآمد و مقتدر.

۴. استقرار دولت نیز صورت نمی‌بندد، جز به

کرنش و فرمانبرداری مردم در برابر آن.

ب - پیدایش دولت نیز جز به یکی از سه شیوه

میسور نمی‌شود: ۱- نصب از سوی خدا که

فرمانروای هستی و مردم است. ۲- قهر و غلبه بر

مردم. ۳- انتخاب از سوی مردم.

ج - شیوه‌ی نصب الهی - اگر ممکن و قابل اثبات باشد - بهترین انتخاب است، سلطه به قهر نیز ستم و قبیح است؛ پس تنها راه سوم، که انتخاب باشد، ممکن و موجه است!

اولاً: اگر اندکی تغییر در تقریر ذیل برهان نویسنده صورت گیرد، نتیجه کاملاً تغییر خواهد کرد:

«تعیین رهبر به یکی از سه شیوه‌ی: غلبه یا انتخاب مردم یا نصب الهی، باید صورت بندد، قهر که قبیح است، انتخاب (به معنی انتصاب توده‌یی رهبر) فاقد دلیل است، پس طریق متعین، نصب الهی است.

ثانیاً: به فرض که دلائل نقلی نظریه‌ی «نصب الهی»، وافی نباشند - باز نمی‌توان دست از این شیوه شست، چه آنکه مقتضی پیش‌انگاره‌های جهان شناختی دینی - که به صدها آیه‌ی صریح و روایت موقوت مبتنی است - بر اصالت و حجّیت این طریق انگشت حصر می‌نهد، بدین تقریب:

۱. خدا خالق هستی و از جمله انسان است، پس او نیز مالک هستی و انسان است، پس همو نیز فرمانروا باید باشد.

۲. انبیاء و اوصیاء (ع)، انسانهای کامل و (خداگونه) اند، و به دلائل عقلی و نقلی، خلیفه گان آفریدگارند در زمین و سزاوارترین آفریدگان، برای اعمال تولیت الهی بر طبیعت و انسان.

۳. در غیاب مردان آسمانی، دانشوران راه آشنای پرهیز پیشه، دادورز و توانا بر تدبیر امور مجتمع بشری، شبیه ترین مردم به آنان اند پس همینان نیز، شایسته ترین مردمان برای استمرار تولیت الهی اند، زیرا در غیاب مردان آسمانی در زمین:

۱. یا باید تولیت تشریعی الهی بر انسانها تعطیل گردد.

۲. یا اعمال شریعت الهی در جوامع، و تولیت خداوندی، جریان و استمرار یابد.

احتمال نخست، خلاف غایت ارسال رسل و انزال کتب، و موجب ضلالت انسان و مانع سعادت اوست! و اگر تطبیق و تحقق شریعت - که عین تحقق تولیت تشریعی الهی است - بایسته است، پس:

۱. یا کسانی به عنوان مبین و مجری - به صورت تنصیصی یا توصیفی - در همه ی اعصار و امصار، تعیین شده اند.

۲. یا مبین و مجری، تعیین نشده است.

فرض دوم معقول نیست، زیرا فقدان مجری یا اهمال در تعیین آن، به تعطیل شریعت، منجر خواهد شد، و در صورتی که مبین و مجری لازم است و در نفس الامر نیز مشخص گردیده است: مجری، یا فرد جاهل و غیرمعتقد به شریعت است، یا جاهل معتقد، و یا عالم معتقد. سپردن امر به "فرد" منکر و حتی جاهل معتقد، ضمانت صدق و صحت اجراء ندارد، و باز به تعطیل حدود الهی منجر خواهد گردید. پس در غیاب ولی معصوم و زمامدار آسمانی، عالم عادل قادر، منصوب است. مردم هم اگر تکلیفی یا نقشی دارند - که به نظر ما دارند - حداقل رسالت آنان، تشخیص مصداق عالم عادل قادر و نیز همکاری با او در جریان شریعت و تحقق ولایت الهی است. و بلکه "مقبولیت مردمی زمامدار" - مانند صفات و شرایطی چون: "مدیریت"، "قدرت جسمانی و روحی"، "و زمان آگاهی" - لازمی کامیابی در تدبیر امر امت است، پس اقبال مردم، شرط احراز شأنت و شایستگی برای نصب الهی است.

خلاصه آنکه: "منشأیت"، (تأکید می کنم): "منشأیت" رأی آدمیان در حکومت، بر





جهان‌شناختی و انسان‌شناختی اومانیستی بنا شده است، و "آدمی‌مداری" نمی‌تواند زیرساخت اندیشه‌ی سیاسی دینی باشد، که شاخصه‌ی آن خدامحوری است.

ثالثاً: اگر دست‌آفرینش، زیست روز مؤلف را، پیش از عصر "نوزایی" و "پیدایش اندیشه‌ی" قرارداد اجتماعی و دموکراسی، مقرر می‌داشت. آیا حتّاً فرض منشأیت اراده‌ی مردمی برای مشروعیت سیاسی، به ذهن وی خطور می‌کرد؟ و به فرض خطور، اینهمه بر تحمیل این انگاره بر نصوص دینی، اهتمام می‌ورزید؟، و آیا با فرض عدم امکان نظریه‌ی نصب الهی، در مقام ثبوت، و عدم تمامیت ادله‌ی آن، آیا ناخودآگاه سعی نمی‌کرد، - به تبع عرف عصر خود - زیرساخت و ساختار حکومت دینی را به نظامهای: "دولت شهری"، "قبیله‌گرا"، "ثروت‌مدار"، "سلطنتی"، "الیگارشی" و ... تقریب و تطبیق نماید؟ چنانکه - به علت بی‌اطلاعی از تاریخ سیاسی جهان و تاریخ علوم و اندیشه‌ی سیاسی - ادعا کرده است که: "سیره‌ی مستمره‌ی عقلا، در طول تاریخ مبنی بر انتخابی بودن رهبر عالی سیاسی بوده و شارع نیز آن را ردع نفرموده است."

دلیل سوم مؤلف بر مدّعا، فحوای "قاعده‌ی سلطنت" است. می‌گوید:

۱. عقل عملی به سلطه‌ی هر کس بر اموالش حکم می‌کند، و عقلاء نیز بر این امر معترف و ملتزم‌اند.

۲. شرع نیز این حکم عقلانی و رویه‌ی عقلایی را تنفیذ فرموده، و اکنون این قاعده از مسلمات فقه اسلامی است.

۳. چون سلطه بر ذات، مقدّم بلکه ملاک سلطه بر اموال است، پس به "طریق اولی" و صد چندان، مردم بر ذات و نفوس خود سلطنت دارند، و می‌توانند، بلکه - به مقتضای حکم عقل بر ضرورت نظم و قانون - باید فرد صالحی را برگزیده و به سرپرستی خویش بگمارند!

اولاً: قیاس مع‌الفارق است، یعنی: "اموال"، گوهر الهی ندارند و از حیث ارزش، قابل قیاس با نفس آدمی نیستند. اموال، دست‌آورد آدمیانند، و به فرض حتّاً اتلاف جبران‌پذیرند، از این رو اختیار آن به آدمیان سپرده شده‌است، اما گوهر جان‌آفریده‌ی الهی است، و پربهتر از آن است که به آدمیان وانهاده شود، و تنها خدا و هر آنکه منصوب تنصیصی یا توصیفی اوست، از باب استخلاف،

مجاز به تصرف در نفوس است، لاغیر؛ حتّا خود انسان، اختیار دار نفس خویش نیست. و اگر "نفس" کم‌بهارتر از اموال می‌بود، می‌شد به فحواى قاعده تمسک جست.

ثانیاً: اگر تصرف غیرمعصوم در نفوس و اموال، جز به طریق انتخاب از سوى صاحب نفس و مال، جائز نباشد، آیا احدى از فقها - و ایشان نیز - به لوازم چنین ادعایی ملتزم می‌شوند؟ علی‌المبنا اگر فقیه جامع‌الشرائط (غیرمنتخب مردم) بر مسأله‌ای حکم کند که لازمه‌ی آن، تصرف در انفس و اعراض و اموال باشد، آیا این حکم، نافذ نخواهد بود؟ وی دلیل ششم خود را اینگونه توضیح داده‌است:

۱. با اینکه هویت اجتماعی، دارای وحدت حقیقی نیست. اما خبرگان علوم اجتماعی، برای آن واقعیت و وحدت عرفی قائل‌اند. و حقوق و تکالیف و قوانین و قواعدی را بر آن حاکم و جاری می‌دانند.

۲. اسلام نیز، همانگونه که برای فرد تکالیف فردی وضع کرده است، برای اجتماع نیز تکالیفی جمعی جعل و ابلاغ کرده است: مانند «و قَاتِلُوا فِی سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ یَقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا»^(۲۱)؛ و «وَأَعِدُّ

وَالَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِی الْخِیلِ، تُزْهِیُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ...»^(۲۲) و «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ یَدْعُونَ إِلَى الْخَفَرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^(۲۳) و «وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِیَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ»^(۲۴)

۳. جریان احکام اجتماعی نیز متوقف به تشکیل دولت است.

۴. معقول نیست که خطاب، متوجه هویت جمعی بشود و امتثال تکالیف نیز واجب باشد، و برغم ضرورت تشکیل دولت برای تحقق احکام، هیچ الزامی بر عهده‌ی امت نباشد. پس از باب مقدمه‌ی واجب، برپایی دولت بر امت، فرض است.

اولاً، خطابات قرآنی از سنخ خطابات عقلایی و عرفی است، غرض از آنها، نوعاً اعلام و اعلان فرائض و مقررات است، و صرف اعلام حکم به لحن و لسان جمعی دلیل لزوم اجراء جمعی آن نیست. این خطابات، فقط در مقام اعلام مقررات حاکم بر روابط اجتماعی است و در مقام بیان کیفیت اجراء نیست و لااقل مسلم این است که خطابات به نحو «عام بدلی» (که هر کس یا جمعی را رأساً مکلف یا مجاز به اجراء حدود نماید)، مردم را خطاب قرار





نداده است، زیرا در آن صورت هرج و مرج لازم خواهد آمد.

ثانیاً: لازمی اداء تکلیف ناشی از خطابات اجتماعی، نصب رهبری از ناحیه‌ی مردم نیست، از رهگذر حمایت از زمامدار منصوب، در راستای اجراء حدود الهی نیز این نقش ایفا می‌گردد. اداء تکلیف و ایفاء نقش مردمی در اجراء احکام، با انتصابی بودن رهبری نیز سازگار است. کما اینکه همی این خطابات، در حین فعلیت دولت اسلامی تحت زعامت نبوی، فرود آمده است.

ثالثاً: اجراء مفاد برخی از خطابات، مانند قضائیات نیازمند شرایط خاصی (چون اجتهاد و عدالت) است که اکثری مردم فاقد آنها هستند. و از این خطابات نمی‌توان لزوم نیابت قضات از سوی مردم را استفاده کرد.

رابعاً: اگر فهم مؤلف صائب باشد قدر متیقن ثبوت حق یا تکلیف برای مردم در مورد احکام منصوص و مصرح است. و تنها می‌توانند، یا باید، کس یا کسانی را برای اجراء همان موارد خاص برگزینند و بگمارند. در این صورت حکم تکالیفی که به خطاب جمعی، ابلاغ نگردیده چه می‌شود؟ صدر دلیل دوازدهم نیز صریح در نصب خاص

حضرت علی(ع) است، و ذیل آن نیز توصیه‌ی رسول اکرم(ص) به آن حضرت در خصوص رعایت مصلحتی برتر، در صورت عدم اطاعت مردم است، و هرگز در آن، مسالهی انتخاب و انتصاب توده‌یی مطرح نیست. و اگر هم فهم مؤلف از روایت، صائب باشد، به چیزی فراتر از مدعای وی دلالت خواهد داشت، و در این صورت این دلیل نیز در زمره‌ی دسته‌ی نخست از دلائل - که در آغاز مقاله، مورد ارزیابی قرار گرفتند - قرار خواهد گرفت.

همچنین دلیل هیجدهم مولف «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَتَوْهُمْ إِمْرَأَةً» (۲۵) که به فرض صحت سند، و پس از صرف نظر از «شان صدور» آن و با فرض اینکه مدلول آن نهی از واگذاری «رهبری حکومت» به زن باشد، در مقام نهی از پذیرش زعامت فرد غیر صالح است، مانند اینکه روایات بسیاری نظیر مقبوله‌ی عمر بن حنظله از رجوع به طاعوت در امور حکومتی و از جمله امر قضا نهی می‌نماید، آیا می‌توان از چنین روایاتی منشأیت رأی مردم در امر قضا و انتخابی بودن فضا را نتیجه گرفت.

دلیل بیستم نیز با مدعا بیگانه است. مؤلف با استناد به عبارتی در فراخواننامه‌ی بی‌سند کوفیان بد عهد به امام حسین(ع)، «أَمَّا بَعْدُ فَأَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

قَصَمَ عَدُوَّكَ الْجَبَّارَ الْغَنِيْدَ الَّذِي انْتَرَى عَلَى هَذِهِ الْأَمَّةِ
فَأَبْتَرَهَا أَمْرَهَا وَغَضَبَهَا وَتَأَمَّرَ عَلَيْهَا بِغَيْرِ رَضَى مِنْهَا»:

که حاکی از شکوهی مردم از این است که یزید
ستمکیش عنود، سفاکانه و مستبدانه بر امت سلطه
یافته، به ناروا به اموال آنان دست انداخته،
بی‌رضای آنان بر آنها حکم می‌راند؛ و همچنین با
تمسک به بیان امام (ع) در پاسخ آن پیمان شکنان
که: «به عنوان آزمون و ارزیابی صدق ادعای شما،
مسلم را گسیل می‌دارم که اگر پس از سفر به کوفه،
او بر نیک عهدی مردم و فرهیختگان شهر، قلم
تأیید راند، به آن دیار خواهیم شتافت»، سعی
می‌کند منشأیت رأی مردم برای مشروعیت
حاکمیت حاکم اسلامی، حتی امام معصوم (ع)

منصوب منصوص، را به اثبات رساند!

البته اینهمه نشانه‌ی میزان قدرت و دقت فقیه
عالیقدر در استنباط احکام الهی است!

استدلال به روایاتی که توصیه می‌کند: «در سفر
اگر حتی سه نفر بودید یکی را امیر خود کنید، آن
هم به روایت راویانی چون ابوهریره (دلیل بیست و
سوم) برای اثبات منشأیت اراده‌ی ملی در
مشروعیت حاکمیت و انتصاب مردمی در قبال
نصب الهی، نیز حکایتی است!

دلیل بیست و چهارم صاحب دراسات ...،
استشهاد به یک بند معاهده‌ی پیامبر (ص) با اهل
مقنا است، این بند حاکی از آن است که در عهد
استقرار حکومت اسلامی، تحت زعامت آن
حضرت (ص) توافق شده است: «امیر از میان خود
آنان یا اهل و اصحاب رسول باشد».

تمسک به عهد نامه‌ی فرامرزی، با ملتی خارج
از حوزه‌ی حاکمیت اسلام، و بی‌آنکه در آن به
انتخاب تصریح شده باشد تا چه مایه می‌تواند
دلیل منشأیت انتخاب باشد، جای بسی تأمل
است، و داوری آن را به خوانندگان عزیز، وا
می‌گذاریم.

ای بسا که تعیین «امیر از میان خود آنان یا اهل
و اصحاب رسول» به نصب آن حضرت صورت
پذیرد و اشتراط امارت به «فردی از میان آنان یا
اهل و اصحاب» نیز موید چنین احتمالی است.

تمسک به فحوی فتوای برخی فقها، بر تخییر
در مراجعه به مفتی، یا قاضی یا امام جماعت و
جواز توافق بر سر انتخاب «قاضی تحکیم» از سوی
مترافعان، دلیل بیست و پنجم مؤلف است!

شگفتا، از تخییر در موارد بالا، چگونه اولویت
یا لزوم انتخاب رهبری عالی نظام از سوی مردم





اثبات می‌شود؟ وانگهی چنانکه نویسنده خود نیز معترف است این انتخابها و تخییرها، پس از تحقق نصب عام الهی و انعقاد مشروعیت بدان است.

بیست و ششمین و واپسین دلیل مؤلف، «سنت بیعت» است که پس از نقل چندین آیه و روایت درباره‌ی «بیعت»، و طرح بحث لغوی پیرامون واژه‌ی بیعت، نتیجه می‌گیرد: «به هر روی، پس بیعت از جمله روشهای پیدایش ولایت است - اجمالاً - و اگر بر بیعت اثری از حیث استقرار و تحقق امامت مترتب نمی‌بود، پس چرا پیامبر(ص) برای خویش و حضرت امیر(ع) بارها از مردم بیعت می‌خواست و چرا حضرت امیر(ع) بر آن اصرار می‌فرمود؟ و چرا حضرت صاحب (عج) نیز پس از ظهور و استیلاء به سلاح و سطوت، از مردم بیعت خواهی می‌کند؟»

گفتنی است: هرگز بیعت در عهد صدر، و در سده‌های نخستین اسلامی، به مثابه طریق «انتصاب رهبر» و بیان منشأ مشروعیت حکومت، تلقی نگردیده است. بیعت، گاه، بیعت استعلام است، گاه بیعت عهد بر امری مشخص است، گاه بیعت اطاعت است و گاه بیعت حمایت، همان آیات

و روایاتی که در «دراسات...» نقل شده است گواه صدق مدعای ماست. پیامبر(ص) و علی(ع) منصوب از سوی حق بوده‌اند، امامت آنان با بیعت منعقد نشد، بیعت‌ها پس از نصب روی می‌داد. چنانکه گذشت: اصرار حضرت امیر(ع) بر اخذ بیعت، جهت احتجاج بوده است.

بیع و بیعت را مجانس انگاشتن و با لطایف الحیل و تکلفات پر خلل، هرگونه بیعتی را عقد لازم پنداشتن (ج ۱ ص ۵۷۱ - ۵۷۵) هیچ سودی به حال مدعا نخواهد بخشید. بیعت، وکالت نیست. از میان فقها کسی هم چنین نفهمیده و نفرموده است. «وکالت اذن»، تعبیر مهملی است و رخصت، غیر از وکالت است. وکالت، تفویض است نه استسلاط. استیجار (و اجیر گرفتن کس) نیز استخدام است، نه توکیل و تولیت! اصولاً ولایت غیر از وکالت است و وکالت غیر از نیابت.

چهار - برخی دلائل نیز بلا دلیل‌اند: هر چند اکثر دلائل نقلی مؤلف، فاقد سند معتبر و در نتیجه در زمره‌ی ادله‌ی بلا دلیل محسوب است، اما در اینجا: به ارزیابی تنها دو دلیل تحت این عنوان می‌پردازیم:

ایشان گفته‌اند: «سیره‌ی مستمره‌ی عقلاء در

همه‌ی اعصار و امصار و شرایط، بر انتخاب و انتصاب والی و استتابة و تفویض امور عامه به او، و مساعدت با او در تحصیل اهداف بوده است و شارع نیز این سیره را امضاء کرده است.

آری اگر «همه‌ی تاریخ و اعصار»، عبارت باشد از دوره‌ی کوتاه پس از رنسانس و «همه‌ی امصار» نیز عبارت باشد از گوشه‌ای از جهان یعنی فرنگ و «همه‌ی شرایط» نیز عبارت باشد از انقلابات دمکراتیک فرنگ و شارع نیز رویه‌های نوپیدای ده قرن پس از ظهور اسلام - و حتی پس از آن را - به شیوه‌ی ملاحم، تنفیذ فرموده باشد، حق به جانب فقیه عالی قدر است.

اما کجا در جاهلیت و جزیره، انتخابگرایی و رویه‌ی دمکراتیک در امر حکومت، رایج و شیوه‌ی گزینش و گمارش زمامدار، دارج بود، که شارع نیز آن را رد و ردع نکرده بل تنفیذ فرموده باشد!

کجا در امپراتوری روم، سیستم انتخاباتی متعارف و معمول بوده! و طی قرون، کی در ایران شاهنشاه زده ملوک الطوائفی، زعامت ملت به سرانگشت گزینش سپرده می‌شد؟

کجا در اروپای قرون وسطی، دمکراسی جریان داشت؟ در دنیای عرب و آفریقا، آیا چیزی جز

«دولت - قبیله» که در آن ریاست و امارت جز با معیار نسب و نژاد، و زن نمی‌شد، و مناصب جز با نصاب ثروت و شیخوخت، مشخص نمی‌گردید، معمول عقلاء بوده است؟

شریعت محمدی ظهور کرد و این معیارها و شیوه‌ها را ردع فرمود و مردم را به مواسات و مساوات فراخواند و عدالت را همسایه‌ی «تقوی» و تقوی را معیار «کرامت» مقرر داشت و «علم» را ملاک «بصیرت»، و «خشیت» و آگاهی را موجب «ارجحیت» و «حجیت» قرار داد، و «جهاد» را مایه‌ی «فضیلت» و «مأجوریت»، و سبقت در اسلام و ایمان را سبب قرب الهی خواند و مردم را به اطاعت نبوت و امامت و فقاہت، فرمان داد.

پس از ظهور اینهمه نظریه‌پردازان سیاسی، و طرح و تحقق نظریه‌ها و نظامها، مدلهای و رویه‌های گونه‌گون در عرصه‌ی سیاست، کدام ملت، کدام سیره‌ی مستمره، منظور نظر نویسندہ‌ی «دراسات...» است؟ و نظرگاه کدام، عقلا؟ افلاطون، ارسطو؛ سیسرون، کنفوسیوس، حمورابی، فارابی، بوذرجمهر، غزالی، ابن‌خلدون، خواجه نظام‌الملک، آگوستین، آکویناس، ماکیاول، بدن، هابز، لاک؛ مونتیسکیو، روسو، برگ، بنتام، کانت، هگل،





مارکس، مائوتسه تنگ، گاندی، آگوست کنت، نیچه، استوارت میل و...! کدام؟

پنج - برخی دلائل مؤلف نیز برخلاف مدّعی وی دلالت دارند. دلیل هفتم با تمسک به آیاتی سامان یافته که از خلافت و استیلای آدم یا آدمی یا صالحان و مستضعفان و ... در زمین سخن می‌راند. و با این ادعا که «استخلاف» و «استعمار» و «وراثت» در آیات، اطلاق دارد، پس شامل آبادسازی و تصرف تکوینی و فرمانروایی و تصرف تشریعی نیز می‌گردد، پس همه می‌توانند یا حق دارند فرمان برانند یا فرمانفرا بگمارند!

گذشته از اینکه برخی از آیات نهگانه هیچ ربطی به مدعا ندارد، و به دسته‌ی سوم از ادله‌ی مؤلف، ملحق‌اند، برخی از آنها در خلاف فهم و منظور نویسنده، صراحت یا ظهور دارند، از جمله «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^(۲۶) که بر نصب خاص آدم بر خلافت - اگر مراد از واژه‌ی «خلیفه» که مفرد و نکره نیز می‌باشد حضرت آدم (ع) باشد - و یا بر وفق فهم مؤلف - گواه نصب عام آدمیان بر خلافت اما با شرائط دشواری است. قرآن، احراز این منصب را منوط به صلاحیت‌هایی بس بالا می‌داند، صلاحیت‌هایی که او

را به منصب اعلمیت و ارجحیت بر فرشتگان می‌گمارد و بر مسند مسجودیت ملائک می‌نشانند.

همچنین آیه‌ی «یا داود، إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»^(۲۷) که به صراحت بر نصب خاص حضرت داود (ع) دلالت می‌کند و حق حکومت بر مردم را نیز ناشی از این نصب می‌داند، شگفتا عین عبارت و استظهار مؤلف در ذیل این آیه، تأیید منشأیت نصب است:

«فَيُظْهِرُ فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ أَنَّهُ لَوْلَا خَلَاقَتُهُ عَنِ اللَّهِ - تعالى - لَمْ يَحَقِّ لَهُ الْحُكْمُ فِي الْأَرْضِ»! اگر نصب خلافت نبود حکم و تصرف، سزاوار او نبود! مگر نه که این مناصب، عهدهای الهی‌اند و به همه‌ی انسانها یا فرزندان آنان انتقال یا تسری نمی‌یابند: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^(۲۸) و نیز آیه‌ی کریمه‌ی «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ: أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»^(۲۹) مانند شریفه‌ی «وَوُفِّيَتْ أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجَّلَهُمْ أَيْمَنَهُ وَنَجَّلَهُمُ الْوَارِثِينَ»^(۳۰) از حکومت حضرت ولی عصر (عج) و استیلای صالحان و ضعیف شمرده شدگان بر زمین، گزارش می‌دهد و نه از ولایت هرکس. ظاهر این آیات در تعلق و تحقق وراثت و حکومت، با اراده و نصب الهی، نزدیکتر یا سازگارتر

است تا گمانه‌ی دیگر.

دلیل بیست و یکم مؤلف نیز ظهور در نصب
«اهل عدل» بر ولایت دارد!

دلیل بیست و دوم با تمسک به این داستان
صورت بسته است که رسول الله (ص) آنگاه که
برای نبرد موته سپاه گسیل می‌داشت فرمود: «امیر
الجیش زیدبن حارثه؛ فان قتل جعفر بن
ابی طالب (ع)؛ فان قتل فعبدا لله بن رواحه؛ فان قتل
فلیرتض المسلمون من احتبوا».

اولاً: به نقل کتاب سلیم بن قیس، حضرت
امیر (ع) به همین داستان، برای «ضرورت و لزوم
انتصاب» استدلال فرموده است! به این بیان که
وقتی پیامبر در اعزام یک سپاه فرماندهان پیاپی
آن را منصوب می‌فرمایند، ممکن است برای
زعامت کسانی را نصب نکرده و آنها را به خود
و انهاده باشد؟

«ای معاویه! آیا نمی‌دانی وقتی پیامبر لشگری
بسوی موته فرستاد، جعفر بن ابیطالب را امیر و
فرمانده آنان کرد، بعد فرمود: اگر جعفر کشته شد،
پس زیدبن حارثه، و اگر زید کشته شد، پس
عبدالله بن رواحه، فرمانده شماست، جایی که
پیامبر راضی نشد در گسیل یک سپاه مردم برای

خود امیر و فرمانده اختیار کنند، آیا ممکن است
همه‌ی امت را رها کرده و جانشین خود را در میان
آنان معین نکند؟ بخدا قسم آنان را در میان شبهه
و کورکورانه رها نکرده بلکه مردم خود مرتکب
شدند آنچه مرتکب شدند و...» (۳۱)

ثانیاً: رسول اکرم (ص) به تعداد حداقل جمع
(سه نفر) افرادی را پیاپی به فرماندهی لشگر
گماشتند، و چندان طبیعی نمی‌نمود که همه‌ی
نفرات سپاه را به ترتیب برای فرماندهی فهرست
می‌کردند!

و انگی (و ثالثاً) هرگاه که صلاح‌دید رهبری
عالی امت، براین تعلق گیرد که امری را به مردم
واگذار، چنین می‌کند و این عمل تأسیس اصل
تلقی نمی‌گردد و به فرینه‌ی نصب‌های خاص در
همین واقعه، نمی‌توان از این واقعه جواز یا
لزوم «انتصاب مردمی رهبر عالی» امت را نتیجه
گرفت.





پی‌نوشتها:

۴. این نوشته، چکیده و ویراسته‌ی بخشی از «درس فلسفه‌ی سیاست و فقه دولت» است که در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۷۶ القاء شده و اکنون همه‌ی آن تحت عنوان «دمکراسی قدسی» در دست تنسیق و نشر است.
۱. پریشانی و ناپیوستگی انظار و آثار فقیهان سیاست، از سویی؛ مذاق تکثرپسند و نظریه باز زمانه، و همچنین فهم ناصواب و ناصحیح مبانی و مناظر مطرح شده، (که نوعاً مستند به تفاوت‌های عبارتی یا موقعیتی است که در تقریرهای «نظریه‌ی حکومت در فقه شیعی» به چشم می‌خورد)، از دیگر سو؛ موجب گشته که برخی نویسندگان، نظریه‌ی مستقل و متنوعی را تنسیق و توصیف کرده به فقیهان پیشین و کنونی نسبت دهند.
۲. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ثلاث مجلدات، الطبعة الاولى، الناشر: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، قم، ۱۴۰۸ ه. ق.
۳. راقم سطور در سلسله‌ی درس یاد شده «گمانه‌ی» را مطرح کرده‌است که در عین تفاوت با دو دیدگاه، شاید طریق تقریب میان آن دو، و سبیل جمع ادله‌ی دوگانه بشمار آید. امید است این نظریه، در آینده‌ی نزدیک در معرض نقد و نظردهی اهل فضل و اصحاب نظر قرار گرفته، تصحیح و تکمیل گردد.
۴. دراسات... ج ۱، صص ۳۹۶-۶۲۰.
۵. فلسفه‌ی احکام، بخشی از فلسفه‌ی دین است.
۶. هر چند بایسته می‌نمود: اصطلاحاتی را که در متن مقاله آمده است - هر چند مختصر - برای مخاطبان غیرحوزوی توضیح می‌دادیم، اما اجتناب از تطویل، و مجال محدود، راقم سطور را از چنین اقدامی بازداشت، به هر حال ضمن وعده‌ی جبران، علی‌الحساب از خوانندگان عزیز پوزش می‌طلبیم.
۷. دراسات... ج ۱، ص ۵۱۱.
۸. فقط، روایتی که به عنوان درس نوزدهم، از کتاب سلیم بن قیس نقل شده است، برغم مشکل‌پسند، ظهوری در مدعا دارد، اما در نسخه در دسترس هرچه جستجو کردم نیافتم، و چه بسا این خبر نیز سرگذشت و سرنوشتی نظیر سایر ادله‌ی مؤلف را داشته باشد.
۹. دراسات... ج ۱، صص ۴۰۹-۴۱۷.
۱۰. دراسات... ج ۱، صص ۴۸۹-۴۲۵.
۱۱. دراسات... ج ۱، ص ۴۰۵.
۱۲. دراسات... ج ۱، صص ۴۹۳-۵۱۱.
۱۳. نهج البلاغه، صبحی‌الصالح، خطبه‌ی ۹۲، ص ۱۳۶، ترجمه: «دست از من بازدارید و سراغ دیگری بروید... اگر مرا رها کنید، من

هم چونان یکی از شمایان خواهم بود، و چه بسا، در برابر کسی که کار سیاست را بدو می‌سپارید، از شما شنواتر و فرمانبردارتر باشم، من وزیر باشم، برایتان بهتر از آن است که امیر شما گردم.»

۱۴. نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۱۹۰، ص ۵۰۳، و نامه‌ی ۲۸، ص ۳۸۷. صبحی صالح

۱۵. نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۶، صص ۳۶۶-۷.

۱۶. دراسات...، ج ۱، ص ۵۰۵

۱۷. سوره‌ی شورا (۴۲)، آیه‌ی ۳۸.

۱۸. تحف العقول عن آل الرسول، ص ۳۲.

۱۹. عیون اخبار الرضا، ۶۲/۲.

۲۰. تحف العقول، ص ۳۲.

۲۱. سوره‌ی بقره (۲)، آیه‌ی ۱۹۰.

۲۲. سوره‌ی انفال (۸)، آیه‌ی ۶۳.

۲۳. سوره‌ی آل عمران (۳)، آیه‌ی ۱۰۴.

۲۴. سوره‌ی مائده (۵)، آیه‌ی ۳۸.

۲۵. صحیح نجاری، ۳۹، ص ۹۱، به نقل دراسات....

۲۶. سوره‌ی بقره (۲)، آیه‌ی ۳۰.

۲۷. سوره‌ی ص (۳۸)، آیه‌ی ۲۶.

۲۸. سوره‌ی بقره (۲)، آیه‌ی ۱۲۴.

۲۹. سوره‌ی انبیاء (۲۱)، آیه‌ی ۱۰۵.

۳۰. سوره‌ی قصص (۲۸)، آیه‌ی ۵.

۳۱. اسرار آل محمد، سلیم بن قیس، مترجم: اسماعیل انصاری، انتشارات علامه، قم ۱۳۷۳.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

