

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی از آیت‌الله علی‌اکبر رشاد در مورد نقد نظریه انتخابی بودن ولی امر است که در ادامه می‌خوانید؛ در قبال پرسش از «منشأ مشروعیت» حکومت دینی و «مبدأ جواز یا استحقاق حکمرانی زمامدار» 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 اراده الهی و نصب از ناحیه 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 اجراً 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 اجراً حدود الهی را ممکن می‌سازند. این دیدگاه به «نظریه انتصاب عام الهی فقها» نامبردار است. ۲. برخی دیگر «مشروعیت استحقاق»، را ناشی از اراده 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 عهده اوست، اما در موقعیت غیبت، فقط صفات و شرایط افراد صالح (فقیه جامع) توسط پیشوایان آسمانی تعیین گردیده، گزینش و برگماری فردی از میان افراد صلاحیت‌مند، به رأی اکثریت و انهاده شده است، فرد ذی‌صلاح، استحقاق رهبری را از رهگذر انتخاب و انتصاب از سوی توده مردم تحصیل می‌کند. این دیدگاه به «نظریه انتخاب مردمی» شهرت یافته است. عمده رسالات و مقالاتی که در تقریر نظریه 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 الاجزاً» و حتا متناقض با مدعا، 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، مجموعه سه جلدی «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» اثر آیت‌الله حسینعلی منتظری نجف آبادی (۲) است. از آنجا که نویسنده در این نگاشته پر تتبع مبسوط، از «نظریه انتخاب» و به تعبیر صحیح و صائب، دیدگاه «انتصاب مردمی»، و نگاه «زمامدار گماری توده ای» جانب‌داری کرده است، -- بی‌آنکه چندان قصد رد یک دیدگاه و قبول دیدگاه دیگر در میان باشد. -- (۳) ما، در این گفتار به ارزیابی گذرای ادله مطرح شده در این مجموعه، برای اثبات «گمانه رهبر گماری توده ای» و کیفیت استدلال بدانها، از نقطه نظر حدود وفاداری مؤلف به منطق استنباط، و میزان دلالت ادله بر مدعا، می‌پردازیم. نویسنده «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 «نظریه انتصاب عام الهی» در مقام ثبوت، سخن رانده است. در فصل سوم دلائل نظریه 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 نکته 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 ادله اقامه شده از حیث دلالت بر مدعای مؤلف. ۴. ناپیراستگی متن، ناسازگاری درونی مدعا و طرح مدعیات متناقض. ۵. تفاوت و تهافت فراوان رفتار و گفتار پیشین و پسین و به ویژه 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 «فلسفه علم فقه»، «فلسفه 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 شده 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 مدعی، یا تنقیح محل نزاع. ۲. تبیین فرضهای محتمل در پاسخ به مساله ۳. بررسی مقام ثبوت ۴. شرح پیشینه تاریخی و طرح آراء ماضی و معاصر (موافق، مخالف، تفصیل، تضییق، توسعه) و تقریر و ارزیابی دلائل هر یک. ۵. بیان نظریه 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 هر یک 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 مدعای 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 ائقان 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 حجیت 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 حجیت 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 مدعی 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 ادله، اعم از مدعا و برخی دیگر، اخص از آن هستند و برخی هیچ دلالتی بر مدعا ندارند، و برخی نیز منافی مدعای مؤلفانند! چنانکه برخی دیگر مصادره به مطلوبند، یعنی: دلیل، عین مدعی است و بعضی از ادله نیز ادعای بی‌دلیل یا خلاف واقع‌اند! (۸) ۵. اگر دلیل نخست (استدلال عقلی) یا دوم (سیره‌ی عقلاً) 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 انطباق مدلول ادله‌ی بیست و ششگانه‌ی مجموعه‌ی مزبور عرضه می‌کنیم. مدعای مؤلف را می‌توان بدین شرح باز گفت: ۱. در باب «منشأ مشروعیت» - به اصطلاح سیاسی و نیز به مفهوم فقهی آن - یکی از دو فرض صحیح است و بس: ۱/۱ - مبدا سیادت و حاکمیت، خداوند متعال است، بی‌آنکه مردم هیچ سهم یا حتا 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 پیامبر اسلام (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 فقها» 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 تصرف برای فقیه است. (۱۱) نویسنده‌ی دراسات در فصل چهارم و پنجم، بیست و شش دلیل بر مدعای خود اقامه کرده است. (۱۲) اکنون ارزیابی میزان دلالت دلائل بیست و ششگانه: یک - برخی از ادله‌ی ادعایی، اعم از مدعای 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 وَالتَّمَسُوا غَيْرِي ، وَ اِنْ تَرَكْتُمُونِي فَاَنَا كَاَحَدِكُمْ، وَ لَعَلِّي اَسْمَعُكُمْ وَ اَطُوَ عُمْكُمْ لِمَنْ وَ لَيْتُمُوهُ اَمْرُكُمْ، وَ اَنَا لَكُمْ وَزِيْرًا خَيْرٌ لَكُمْ مِنْي وَزِيْرًا (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 براساس سخن واقعاً حق، صورت گیرد؟ جدل کافی است که براساس "باور داشتِ" خصم، صورت پذیرد، هر چند باور ناصواب باشد. در محل نزاع نیز چنین بوده است، یعنی: مردمی که پیش از حضرت به زعامت سه خلیفه‌ی 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 «قربت رسول (ص)» بر آنها احتجاج می‌فرمود: «که من اقرب به آن حضرت هستم»، آیا می‌توان از این احتجاج و جدل، نتیجه گرفت که به فرموده‌ی حضرت (ع)، قربت، ملاک زعامت در اسلام است؟ و آن کُنْتَ بِالْقُرْبَى حَجَجْتَ خَصِيْمَهُمْ فَعَبْرُكَ اُولَى بِالْنَبِيِّ وَ اَقْرَبُ (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 محاجه و مجادله دارد. اگر اخباری مانند عبارات فوق تقطیع نمی‌شد، خواننده به دلالت بسیار صریح بخش‌های حذف شده به سر اعتذار حضرت که «جدل» و «تمام 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 پایبندی 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»، اخص 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 «بنأ عقلاً» و عموماً 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 در اختیار معاهد باشد تا حق و امکان معاهده‌داشته باشد، یعنی باید اثبات شود که ولایت، حق مردم است و مردم در عرض ولایت الهی، 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 عموماً لزوم "وفای به عهد 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 نایافته 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 با گزینش 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 می‌شوید 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 وَأَمْوَالُهُمْ شُورًا بَيْنَهُمْ» (۱۷) و «إِذَا كَانَتْ أَمْوَالُكُمْ خِيَارُكُمْ، وَ اغْنِيَاكُمْ سُمْحَاتِكُمْ، وَ أَمْوَالُكُمْ شُورًا بَيْنَكُمْ، فَظَهَرَ الْأَرْضِ خَيْرُكُمْ مِنْ بَطْنِهَا» (۱۸) و همچنین «مَنْ جَاكُمْ يَرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ الْجَمَاعَةَ وَيَعْصِبَ أَمْوَالَهُمْ وَيَتَوَلَّى مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ، فَاقْتُلُوهُ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ آذَنَ ذَالِكَ» (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) -- العیاذ بالله -- معنی آیات الهی و کلمات خویش را به درستی دریافته 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 پانهاده است! اما خلیفه‌گان و پیروان مکتب خلفاً و به تعبیر نویسندگان، «اکثریت مسلمانان» بهتر از پیامبر(ص)، کلام خدا را فهمیده و به توصیه‌ی ایشان جامه‌ی تحقق پوشانده‌اند!! ثانیاً: به قرینه‌ی «وَشَاوِرْهُمْ 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: «أَمْرًاكُمْ 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 مصرح و مستتر در متون دینی و مباحث -- گزینش در موارد چند گزینه‌ای (تخییری) مصلحت دیدهای موقعیتی آیین‌نامه و روش‌ها، شناسایی مصادیق و موضوعات احکام و و چه بسا دلائلی 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 أَعْنِيَاءُكُمْ بُخْلًا كُمْ وَ أُمُورُكُمْ إِلَى نِسَائِكُمْ، فَبِطْنِ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ ظَهْرِهِا» (۲۰)! چنانکه ملاحظه می‌فرمایید: در مقابل عبارت «وَ أُمُورُكُمْ شُورًا بَيْنَكُمْ»: (کارتان با رایزنی باشد) عبارت «وَأُمُورُكُمْ إِلَى نِسَائِكُمْ (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 «استیلاً 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 نویسندگان 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 نویسندگان 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 جهان‌شناختی دینی - که به صدها آیه‌ی صریح و روایت موثق مبتنی است - بر اصالت و حجیت 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، خلیفه‌گان آفریدگارند در زمین و سزاوارترین آفریدگان، برای اعمال تولیت الهی بر طبیعت و انسان. ۳. در غیاب مردان آسمانی، دانشوران راه‌آشنای پرهیز‌پیشه، دادورز و توانا بر تدبیر امور مجتمع بشری، شبیه‌ترین مردم به آنان‌اند پس همینان نیز، شایسته‌ترین مردمان برای استمرار تولیت الهی‌اند، زیرا در غیاب مردان آسمانی در زمین: ۱. یا باید تولیت تشریحی 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 تشریحی الهی است -- بایسته است، پس: ۱. یا کسانی به عنوان مبین و مجری -- به صورت تنصیصی یا توصیفی -- در همه‌ی اعصار و امصار، تعیین شده‌اند. ۲. یا مبین و مجری، تعیین نشده‌است. 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 نفس‌الامر 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 اجراً 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" -- لازمه‌ی کامیابی در تدبیر امر است، پس اقبال مردم، شرط احراز شأنیت و شایستگی برای نصب الهی است. خلاصه آنکه: "منشأیت"، (تأکید می‌کنم): "منشأیت" رأی آدمیان در حکومت، بر جهان‌شناختی و انسان‌شناختی اومانستی 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 دمکراسی، مقرر می‌داشت. آیا حتا 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"، "ثروت مدار"، "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 مدعا، فحوای "قاعده‌ی سلطنت" است. می‌گوید: ۱. عقل عملی به سلطه‌ی هر کس بر اموالش حکم می‌کند، و عقلاً 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، مقدم بلکه ملاک سلطه بر اموال است، پس به "طریق اولی" و صدچندان، 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، دستاورد آدمیانند، و به فرض حتماً اتلاف جبران پذیرند، از این رو اختیار آن به آدمیان سپرده شده‌است، اما گوهر جان آفریده‌ی الهی است، و پربهاتر از آن است که به آدمیان وانهاده شود، و تنها خدا و هر آنکه منصوب تنصیبی یا توصیفی اوست، از باب استخلاف، مجاز به تصرف در نفوس است، لاغیر؛ حتماً خود انسان، اختیار دار نفس خویش نیست. و اگر "نفس" کم‌بهاتر از اموال می‌بود، می‌شد به فحوای قاعده تمسک جست. ثانیاً: اگر تصرف غیرمعصوم در نفوس و اموال، جز به طریق انتخاب از سوی صاحب نفس و مال، جائز نباشد، آیا احدی از فقها -- و ایشان نیز -- به لوازم چنین ادعایی ملتزم می‌شوند؟، علی‌المبنا اگر فقیه جامع‌الشرایط (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 «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا» (۲۱)؛ و «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ، تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» (۲۲) و «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (۲۳) و «وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا 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 امثال 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 اجراً جمعی آن نیست. این خطابات، فقط در مقام اعلام مقررات حاکم بر روابط اجتماعی است و در مقام بیان کیفیت اجراً نیست و لااقل مسلم این است که خطابات به نحو



«عام بدلی» (که هر کس یا جمعی را رأساً مکلف یا مجاز به اجراً حدود نماید)، مردم را خطاب قرار نداده است، زیرا در آن صورت هرج و مرج لازم خواهد آمد. ثانیاً: لازمه‌ی ادا تکلیف ناشی از خطابات اجتماعی، نصب رهبری از ناحیه‌ی مردم نیست، از رهگذر حمایت از زمامدار منصوب، در راستای اجراً حدود الهی نیز این نقش ایفا می‌گردد. ادا تکلیف و ایفا نقش مردمی در اجراً احکام، با انتصابی بودن رهبری نیز سازگار است. کما اینکه همه‌ی این خطابات، در حین فعلیت دولت اسلامی تحت زعامت نبوی، فرود آمده است. ثالثاً: اجراً 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 اجراً 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 أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (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 طاغوت در امور حکومتی و از جمله امر قضا نهی می‌نماید، آیا می‌توان از چنین روایاتی منشأیت رأی مردم در امر قضا و انتخابی بودن فضات 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)، «أَمَا بَعْدُ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي قَصَمَ عَدُوكَ الْجَبَّارَ الْعَنِيدَ الَّذِي انْتَزَى عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ فَابْتَرَّهَا أَمْرَهَا وَ غَصَبَهَا وَ تَأَمَّرَ 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، استشهداد 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، و 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 استیلا 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 دلیل اند: 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 عقلاً در همه‌ی اعصار و امصار و شرایط، بر انتخاب و انتصاب والی و استنابه و تفویض امور عامه به او، و مساعدت با او در تحصیل اهداف بوده است و شارع نیز این

سیره را امضاً 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 عقلاً 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، مدلها و رویه‌های گونه‌گون در عرصه‌ی سیاست، کدام ملت، کدام سیره‌ی مستمره، منظور نظر نویسنده‌ی «دراسات» است؟ و نظرگاه کدام عقلا؟! افلاطون، ارسطو؛ سیسرون، کنفوسیوس، حمورابی، فارابی، بوذرجمهر، غزالی، ابن خلدون، خواجه نظام‌الملل، آگوستین، آکویناس، ماکیاول، بدن، هابز، لاک؛ مونتیسیکیو، روسو، برگ، بنتام، کانت، هگل، مارکس، مائوتسه‌تنگ، گاندی، آگوست کنت، نیچه، استوارت میل و! کدام؟ پنج - برخی دلائل مؤلف نیز برخلاف مدعای 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 تشریحی نیز می‌گردد، پس همه می‌توانند یا حق دارند فرمان برانند یا فرمانرا 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 اعلیت و ارجحیت بر فرشتگان می‌گمارد و بر مسند مسجودیت ملائک می‌نشانند. همچنین آیه‌ی «يَا دَاوُدُ، 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: «فیظهر فی الایة الشریفه أنه لولا خلافته عن الله -- تعالی -- لم یحق له الحكم فی ارضه!» 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: «لاینالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» (۲۸) و نیز آیه‌ی کریمه‌ی «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ: أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (۲۹) مانند شریفه‌ی «وَوَ نُرِيدَ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (۳۰) از حکومت حضرت ولی عصر (عج) و استیلای صالحان و ضعیف شمرده شدگان بر زمین، گزارش می‌دهد و نه از ولایت هر کس. 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 زید بن حارثه؛ فان قتل فجعفر بن ابی طالب (ع)؛ فان قتل فعبدالله بن رواحه؛ فان قتل فلیرتض المسلمون من احبوا». 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 وانهاده 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 زید بن حارثه، و اگر زید کشته شد، پس عبدالله بن رواحه، فرمانده شماسست، 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 شبیه 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! وانگهی (و ثالثاً) هرگاه که صلاح‌دید رهبری عالی امت، بر این تعلق گیرد که امری را به مردم واگذارد، چنین می‌کند و این عمل تأسیس اصل تلقی نمی‌گردد و به قرینه‌ی نصب‌های خاص در همین واقعه، نمی‌توان از این واقعه جواز یا لزوم «انتصاب مردمی رهبر عالی» امت را نتیجه گرفت. پی‌نوشت‌ها: \* این نوشته، چکیده و ویراسته‌ی بخشی از «دروس فلسفه‌ی سیاست و فقه دولت» است که در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۷۶ القأ 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 هـ. ق. ۳. راقم سطور در سلسله‌ی دروس یاد شده "گمانه‌یی" 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 ۶۲۰-۳۹۶. 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 سلیم‌بن 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 ۵۱۱-۴۹۳. ۱۳. نهج‌البلاغه، صبحی‌الصالح، خطبه‌ی ۹۲، ص ۱۳۶، ترجمه: «دست از من بازدارید و سراغ دیگری بروید اگر مرا رها کنید، من هم چونان یکی از شما یان 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. نهج‌البلاغه، صبحی‌صالح، حکمت ۱۹۰، ص ۵۰۳، و نامه‌ی ۲۸، ص ۳۸۷. صبحی‌صالح ۱۵. نهج‌البلاغه، صبحی‌صالح، نامه ۶، صص ۳۶۶-۷. ۱۶. دراسات، ج ۱، ص ۵۰۵. ۱۷. سوره‌ی شورا (۴۲)، آیه‌ی ۳۸. ۱۸. تحف‌العقول عن آل‌الرسول، ص ۳۲. ۱۹. عیون اخبار الرضا، ۲/۶۲. ۲۰. تحف‌العقول، ص ۳۲. ۲۱. سوره‌ی بقره (۲)، آیه‌ی ۱۹۰. ۲۲. سوره‌ی انفال (۸)، آیه‌ی ۶۳. ۲۳. سوره‌ی آل‌عمران (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 آل‌محمد، سلیم بن قیس، مترجم: اسماعیل انصاری، انتشارات علامه، قم ۱۳۷۳.